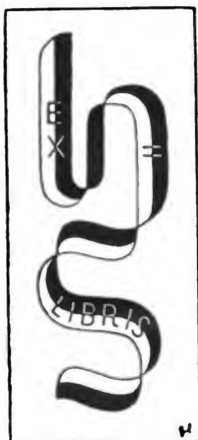

EX
LIBRIS

Friedrich Schleiermacher's

sämmtliche Werke.

Erste Abtheilung.

Zur Theologie.

Zweiter Band.

…erli…

… G. … r.

1…



Inhalt.

Ueber

die Schriften des Lukas,

ein kritischer Versuch.

Erster Theil.

1817.

An Herrn Dr. De Wette.

Hoffentlich werden Sie mein theurer Mitarbeiter und Amtsgenosse es mir nicht verargen, daß ich Ihnen dieses Büchlein zuschreibe, ohne Sie deshalb um Erlaubniß gefragt zu haben. Theils ist ja doch die Ueberraschung etwas in solchen Kleinigkeiten, theils wollte ich Ihnen nicht schon einmal vorher sagen und dann jezt wieder, daß es mich dränge eine öffentliche Bezeigung der innigen Achtung, von der ich gegen Sie erfüllt bin, hinzustellen, einer Achtung die nicht nur Ihre gründliche und ausgesuchte Gelehrsamkeit zum Gegenstande hat oder Ihren musterhaften Eifer als Lehrer, sondern vornehmlich Ihren reinen herrlichen Wahrheitssinn und Ihren ernsten und strengen theologischen Charakter, einer Achtung welche weit entfernt ist den mindesten Abbruch zu leiden durch die wol von uns beiden selbst eben so gut als von andern anerkannte Verschiedenheit unserer Ansichten, auch über die wichtigsten Gegenstände unserer Wissenschaft und unseres Berufs. Wer

in dieser Erklärung eine sträfliche Gleichgültigkeit, einen verwerflichen Indifferentismus sieht, dem will ich seinen Eifer nicht beneiden. Es giebt eine allgemeine Wahrheit an der alle Menschen ihr Theil haben, weil Gott kein Vater der Lügen ist, und an der auch keiner dem andern seinen Antheil abspricht ohne ihn zugleich des Wahnsinns zu zeihen. Es giebt eine andere Wahrheit, welche alle mehr in die Tiefen des Bewußtseins eingetauchte Menschen haben, und auch so lange sie sich in dieser Tiefe befinden gar wohl einsehen daß sie in allen unfehlbar dieselbe ist; nur wenn sie aus der Tiefe wieder auftauchen, täuschen sie sich gar leicht, und meinen, ein anderer habe wol statt der Wahrheit den entgegengesezten Irrthum. Und so giebt es noch eine besondere Wahrheit, welche alle diejenigen bedürfen, die
vii in die Welt des Christenthums eingewachsen sind, oder es kann ihnen in derselben nicht wohl sein. Und von dieser haben wir auch alle, eben so gewiß als Gott kein mißgünstiger Schöpfer der Unglükkseligkeit sein kann, unser Theil, und keiner sollte das dem andern absprechen, wenn er ihn nicht eben so des Wahnsinns wegen anklagen will oder bedauern. Wenn nun doch fast keiner sie wieder erkennt in der Art und Einkleidung des andern, wenn fast jeder von vielen glaubt, sie ständen ihr feindlich entgegen: woher kommt das, als weil er entweder selbst diese Wahrheit noch nicht entkleidet genug angeschaut hat, oder weil er nicht so in Liebe zu den andern entbrennt, daß es ihn drängt sie sich ganz zu entkleiden. Wenn mir nun dieses menschliche mit jemanden begegnet, und mir, weil seine Art und Ein=

kleidung bestimmt und streng der einen Seite des Irrthums entgegensteht, dann vorkömmt, er möge wol die Seite der Wahrheit, der jener Irrthum am nächsten liegt und am ähnlichsten sieht, gar nicht sehen und haben: so schäme ich mich dessen, und entkleide mir ihn. Und finde ich dann gründliche Forschung, ernsten Wahrheitssinn, reines sittliches Gefühl: so tröste ich mich, und denke, gesezt auch er sieht jezt diese Seite der Wahrheit nicht, was wird er auch für sie thun und wie sie vertheidigen, wenn das Blatt sich wendet, er auf diese seine Aufmerksamkeit richtet, und ihm die Nothwendigkeit klar wird gegen den entgegengesezten Irrthum aufzutreten! Das ist mein Glaube, und zwar grade mein christlicher Glaube, daß ich fest überzeugt bin, ein reines und ernstes Bestreben vornehmlich über die heiligen Gegenstände des Glaubens sich verbreitend müsse mit dem glükklichsten Erfolg gekrönt werden; und das ist meine christliche Liebe, daß ich in jedem, den ich zu achten gedrungen bin, auch das Gute und Schöne aufsuche und wirklich sehe, was sich in diesem Augenblikke auch nicht äußert und sich vielleicht noch nicht ganz entwikkelt hat. Wer aber einen andern Glauben hat und eine andere Liebe, dem will ich sie nicht beneiden. Doch verzeihen Sie mir diesen Erguß, der mehr für andere ist als für Sie.

Nächstdem nun, daß Sie diese Zueignung selbst günstig aufnehmen mögen, wünsche ich freilich auch, daß, was ich Ihnen zueigne, Ihnen nicht ganz gleichgültig sein möge. Und schon in dieser Hinsicht wäre es wol klüger gewesen, ich hätte Ihnen das Büchlein

vorher theilweise vorgelegt, um zu hören wie Sie darüber denken, noch mehr aber wol deshalb, damit ich nicht scheine einen gerechten Richter bestechen oder einen strengen Tadler zurükkhalten zu wollen, indem ich es Ihnen besonders empfehle. Aber bestechen soll meine
ix Zueignung Sie auf keine Weise; auch Ihr Tadel soll mir lieb sein und nüzlich werden. Daher reut es mich auch nicht, daß ich mich über Ihren Beifall, ohne jene Probe zu machen, in guter Zuversicht erhalten habe. Und ganz wird diese doch nicht ein angenehmer Wahn gewesen sein; sondern ich denke, wenn Ihnen auch die Untersuchung im ganzen gar nicht oder wenigstens nicht gleich einleuchtet, wird es doch einzelnes geben was Ihnen gefällt.

Berlin, den 5ten April 1817.

F. Schleiermacher.

Vorrede.

Wenn ich diese Arbeit einen Versuch nenne: so wün= XI
sche ich nicht, daß dieses so gedeutet werde, als ob ich
selbst etwa ungewiß wäre über die Richtigkeit der Vor=
aussezungen worauf das ganze gebaut ist, oder über
die Zwekkmäßigkeit der Methode welche ich befolgt
habe. Vielmehr habe ich von beiden allerdings dieje=
nige feste Ueberzeugung, welche jeder haben soll, der
ohne gewissenlos zu handeln mit seiner Meinung öf=
fentlich auftritt. Was die Anwendung im einzelnen
betrifft: so habe ich es dem Leser auf alle Weise er=
leichtert zu unterscheiden, wo ich sie mehr und wo ich
sie minder für sicher und fest begründet halte; und auch
das ist unerlaßlich für den welcher die Wahrheit sucht,
und weit entfernt zu überreden nur will daß andere
sachkundige sie mit ihm suchen. Da es aber schwer ist
sich aus angewöhnten Vorstellungen herauszusezen, und
viele angesehene Männer, die sich ernsthaft mit diesen
Dingen beschäftigen, nur angewöhnte Vorstellungen,
eigene oder fremde, zu haben pflegen: so bin ich weit XII
entfernt viel Glauben zu erwarten, noch weniger allge=

meinen zu fordern. Vielmehr soll es mir genügen, wenn die unbefangenen kritischen Geister unter den Theologen, welche sich keine Vorstellungen angewöhnen, sondern jede allgemeine Ansicht in jedem einzelnen Falle neu hervorbringen, und welche also das Gefühl von den Schwierigkeiten, die allen bis jezt bekannten Ansichten ankleben, noch nicht verloren haben, der hier aufgestellten oder vielmehr nur weiter durchgeführten Erklärungsweise — denn für neu kann ich sie ja allen ihren Elementen nach nicht ausgeben wollen — einen Plaz neben den übrigen Hypothesen anweisen, um sie allmählig weiter durchzuprüfen; da denn bei fortgeseztem Gebrauch das wahre sich allmählig ergeben wird. Was ich mir aber vorzüglich verbitten möchte, das sind die weiteren Schlüsse von dem hier aufgestellten auf anderes; ich meine vornehmlich auf meine Ansicht von den Büchern des Matthäus und Markus, von der natürlich hier, wo beide nur stellenweise mit dem Lukas verglichen werden, nur die eine Seite hervortreten kann, die ich eben vorläufig bitten möchte nicht für das ganze zu halten, welches ich, wenn es die Umstände vergönnen, nach Beendigung der gegenwärtigen Arbeit mittheilen werde. Weshalb ich diese aber nur einen Versuch nenne, das ist das unkünstlerische der Zusammensezung und der Nachlässigkeit im Ausdrukk. Beides hängt mit die Entstehungsart dieser Arbeit zusammen, und ich hatte nur die Wahl sie entweder so zu liefern, oder ihre Ausführung auf eine noch sehr unbestimmte Zeit auszusezen; daher denn ihre Umarbeitung in eine vollkommnere und anmuthi-

gere Gestalt für die zweite Hand aufbehalten bleiben mag. Auch für den zweiten Theil, der sich auf ähnliche Art mit der Apostelgeschichte beschäftigen wird, weiß ich in dieser Hinsicht nichts besseres zu versprechen. Eine andere Unbequemlichkeit aber, daß man nämlich dies Büchlein nicht anders als mit dem aufgeschlagenen Lukas zur Seite, und nachdem man sich den Abschnitt, von dem jedesmal die Rede ist, ganz zu eigen gemacht, lesen kann, diese konnte ich dem Leser auf keine Weise ersparen. Es ist mir auch um so lieber daß dies nicht anging, da es das beste Mittel ist die ungehörigen Leser abzuwehren, die mit der Ursprache und überhaupt mit theologischen Dingen nicht Bescheid wissend, doch meinen, es gehöre zu ihrer Frömmigkeit in solchen Werken herumzuschnuppern, ob sie etwa Kezerei darin finden können. Denn diese fangen an, besonders auch unter uns, sich sehr zu mehren, hohe und niedere, gelehrte und ungelehrte, und ohne Nuz und Frommen mancherlei Aergerniß anzurichten und die Gewissen zu verwirren. Abhalten kann man sie freilich nicht, aber es ist doch heilsam, wenn sich ihnen das Gefühl recht aufdringt, daß sie das nicht verstehen, worüber sie reden; denn sie führen dann doch ihre Strafe in ihrem Gewissen mit sich, und so wird die Gerechtigkeit an ihnen geübt, die ich wenigstens nicht gern auf eine an- XIV dere Weise an ihnen üben möchte. Da aber selbst Theologen jezt anfangen die kritische Bearbeitung der heiligen Bücher in üblen Ruf zu bringen, als ob sie dem göttlichen Ansehen der Schrift schadete; und die einfache Wahrheit, die hier statt alles andern gelten sollte,

daß der reinste einfältigste Glaube und die schärfste Prüfung eins und dasselbe sind, weil doch niemand, der göttliches glauben will, Täuschungen, alte oder neue, fremde oder eigene, soll glauben wollen, da diese immer noch von vielen nicht verstanden wird: so kann ich mich nicht enthalten ein Paar Worte über diese Sache für die einmal schon befangenen Gemüther zu sagen, natürlich nicht im allgemeinen, sondern nur in Beziehung auf den hier behandelten Schriftsteller. Wenn man die Thätigkeit des heiligen Geistes bei Abfassung der heiligen Schriften für eine specifische, von seinem Wirken in der Kirche überhaupt und von seiner allgemeinen Thätigkeit in den Jüngern Christi verschiedene hält: so ist man immer in besonderer Verlegenheit auf der einen Seite zu bestimmen, worin sie bei den historischen Schriften bestanden habe, auf der andern Seite, auf was für Subjekte man sie beschränken solle. Durch die hier aufgestellte Ansicht wird diese Einwirkung getheilt, und das ist der ganze Unterschied zwischen ihr und der gewöhnlichen in dieser Hinsicht. Es ist zuerst die Thätigkeit des göttlichen Geistes in denen welche Zeugen der Begebenheiten waren und die Reden Christi
xv hörten und wiedergaben, durch welche sie nämlich alles aus dem richtigen Gesichtspunkt auffassen, und auf eine solche Art wiedergeben, daß die Wahrheit der Sache selbst nicht zu verfehlen ist, wenn man nur diejenige Aufmerksamkeit anwendet, die man vorzüglich auf alles was in einem höheren Sinne dem göttlichen Geiste zugeschrieben wird, wenden soll. Von dieser Thätigkeit nun bin ich bemüht gewesen die Spuren aufzusuchen

und fleißiger nachzuweisen als gewöhnlich geschieht. Zweitens die Thätigkeit des Geistes in dem welcher sammelte und ordnete. Denn wenn ich auch das Resultat auf Rechnung menschlicher Forschung und Auswahl schreibe: so meine ich doch damit nicht ein kunstmäßiges kritisches Verfahren, welches jenen Zeiten und Menschen fremd war, sondern das leitende Princip dabei konnte immer kein anderes sein als der Geist des Christenthums, der sein eigenes Werk erkannte. Wenn nun aber der Sammler unseres Evangelii ein solcher ist, von welchem zweifelhaft scheinen kann, ob ihm, da er nicht in die Zahl der Zwölf gehört, eine außerordentliche Einwirkung des Geistes beigelegt werden darf: so ist ja auf jede Weise besser für ihn gesorgt, wenn er nur als Sammler und Ordner erscheint, nicht als Verfasser, und wenn wir die erste und größte Hälfte der außerordentlichen Thätigkeit nicht in ihm, sondern nur in denen suchen dürfen, welche in unmittelbarer Verbindung mit dem Erlöser standen, auf welche also von ihm immerfort Wirkungen des göttlichen Geistes ausgingen, und zwar zu einer Zeit wo das ordentliche und außerordentliche noch nicht kann geschieden werden, xvi
und welchen verheißen war daß der Geist ihnen was Christi war verklären und sie in alle Wahrheit leiten werde. Und so scheint mir auf jede Weise das Ansehn unseres Schriftstellers nicht zu verlieren sondern zu gewinnen, wenn man sein Werk auf frühere Werke ursprünglicher und geistbegabter Augenzeugen des geschehenen zurükkführt.

Erst nachdem diese Arbeit ziemlich vollendet war, ist mir eine verständige und interessante Abhandlung ähnlichen Inhalts *) zu Gesicht gekommen. Sie trifft in manchen Voraussezungen mit mir zusammen; über den einen von den Punkten, wo wir anfangen auseinander zu gehn, habe ich mich am Schluß beiläufig erklärt. Ein anderer ist der, daß der Verfasser zu früh dem Wort εὐαγγέλιον den Sinn beilegt, daß es geordnete Sammlung von Nachrichten aus dem Leben Jesu bedeutet; eine Verwirrung zu der freilich die alten kirchlichen Schriftsteller selbst viel Anlaß geben. In diesem Sinne aber hat Paulus niemals von seinem Evangelium reden können, und in diesem kann ich auch kein irgend unterschiedenes Evangelium der Beschneidung und der Vorhaut anerkennen. Was nun weiter hieraus folgt, und wie auch übrigens sich diese Ansicht zu der meinigen verhält, überlasse ich dem aufmerksamen Leser selbst zu finden.

Geschrieben in den Ostertagen 1817.

*) Ueber die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien von Gieseler in Keil und Tzschirner Analekten, III. Bd. 1. St.

Einleitung.

Unter den vielen bereits aufgestellten Ansichten von dem Verhältniß unserer drei übereinstimmenden Evangelien zu einander sind neuerlich die beiden, daß jeder spätere Evangelist den frühe-ren benuzt habe, und daß alle unabhängig von einander aus Einer gemeinschaftlichen Quelle geschöpft haben, jene von Hug diese von ihrem Erfinder Eichhorn mit dem meisten Aufwande von Fleiß und Genauigkeit vertheidiget worden. Beide gelehrte und scharfsinnige Männer bestreiten sich gegenseitig sehr glükklich und siegreich. Allerdings läßt sich manches mit Grund erinnern gegen die Eichhornischen Widerlegungen der Annahme, daß ein Evangelist den andern benuzt habe. Aber wenn man auch streicht, was zuviel beweiset oder zuviel unerweisliches voraussezt, und das gilt von gar vielem, was Eichhorn zu sehr ins Einzelne ausführt: so wird doch immer einleuchtend genug, daß sich diese Annahme nicht folgerecht durch unsere Bücher durchführen läßt, und daß nicht nur jeder anderen Voraussezung, welcher Evangelist den andern benuzt habe — wie denn jede mögliche ihre Vertheidiger gefunden hat — immer auch bedeutende Umstände im Wege stehn, sondern daß auch, wie Hug die Hypothese näher bestimmt hat, troz aller scharfsinnigen Bemühungen des gelehrten Mannes kein wahrscheinliches Gesez aufzufinden ist über

die Art, wie der spätere Evangelist den früheren an einigen Stellen wörtlich ohne Zusäze und Abkürzungen wiederholt, an andern abkürzt, und dann wieder manches ausläßt oder ihm widerspricht, ohne zur Beruhigung der Leser, die er doch anderwärts an seinen Vorgänger verweisen soll, irgend eine Andeutung über den Grund des Widerspruchs zu geben. — Eben so möchte ich nicht überall in alles einstimmen, was Hug der Eichhornschen Annahme eines Urevangeliums entgegenstellt; aber im ganzen sollte es ihm wol gelungen sein, allen noch Unbefangenen die Sache unwahrscheinlich zu machen. Gleich den Hauptpunkt faßt er gewiß sehr gut an, daß nämlich das Bedürfniß eines solchen Urevangeliums gar nicht da war, daß in den ersten Zeiten — und aus den ersten Zeiten müßte doch die Schrift sein, welche solches Ansehn erworben und so fruchtbar an Zusäzen und Ueberarbeitungen und neuen Gestaltungen geworden war — bei der Verkündigung des Christenthums auf die einzelnen Umstände im Leben Christi wenig oder keine besondere Rükksicht genommen wurde, und noch weniger nöthig sein konnte sich zu einigen, welche Umstände man zum Grunde legen wollte und welche nicht, ja daß grade dasjenige worauf gewiß bei der Verkündigung des Christenthums zurükkgegangen worden, daß nämlich Jesus der Sohn Davids und daß er auferstanden sei, im Urevangelium theils ganz fehlt, theils sehr dürftig behandelt ist. Manches andere gegen diese Annahme, was Hug nur sehr flüchtig berührt, wird bedeutender, wenn man es näher betrachtet und länger festhält. Eichhorn scheint zwar den eigentlichen Concipienten des Urevangeliums nur für einen Schüler der Apostel zu halten; allein da es den ersten Missionaren des Christenthums soll mitgegeben worden sein und zwar zur Beglaubigung ihres Unterrichts, so schreibt er ihm doch offenbar apostolische Autorität zu; es muß unter Anleitung der Apostel verfaßt und von ihnen gebilligt worden sein. Wie stimmt nun damit, daß der Verfasser unseres Matthäus, den Eichhorn für einen Augenzeugen und also wol für den Apostel dieses Namens hält, an der

Ordnung etwas auszusezen gefunden? Warum hat er nicht seine Ausstellungen zur rechten Zeit gemacht vor der Ausgabe, und gesorgt, daß diese Schrift, auf deren Zusammenhang im Ganzen *ein* so großer Werth sollte gelegt werden, auch in den einzelnen Theilen in einer tadellosen Ordnung erschiene? Doch dieses will ich nicht festhalten, da ich den Hauptsaz selbst von dem Verfasser unseres Matthäus keinesweges unterschreiben möchte. Aber wenn das Urevangelium den ersten Missionaren zu ihrer Beglaubigung ist mitgegeben worden: so müssen diese und ihre ächten Nachfolger um so vorsichtiger für ächte eben so wenig vermehrte als verstümmelte Abschriften gesorgt haben, als wir sehr zeitig die Klagen über falsche Brüder und eingeschlichene unbefugte Verkündiger antreffen, von denen sie sich, wenn einmal ein solches Beglaubigungsmittel existirte, durch nichts sicherer unterscheiden konnten. Findet man hierin Schwierigkeit, da ja doch das Urevangelium um so leichter je kleiner es war konnte abgeschrieben werden: so fällt diese ganz auf die Voraussezung zurükk, daß es zur Beglaubigung mitgegeben ward. Daß also das ächte Urevangelium unter der Fülle von Uebersezungen und Vermehrungen sich so zeitig sollte verloren haben, das läßt sich unter diesen Umständen schwerlich denken; indem auch viele einzelne den Sinn mußten gehabt haben, lieber das wenn gleich dürftigere Urevangelium zu besizen, weil es von den Aposteln beglaubigt war, als die nicht so beglaubigten Vermehrungen. Wollen wir aber lieber dem Urevangelium die apostolische Autorität absprechen, und somit auch den Zwekk daß es zum allgemeinen Leitfaden und zur Beglaubigung dienen sollte: so verwandeln wir es in *ein* bloßes Privatunternehmen eines apostolischen Schülers: und dann läßt sich weder denken, wie Ein solches so ausschließend Grundlage aller andern Arbeiten dieser Art geworden ist, da der Gedanke eine Nachricht von dem Leben Jesu zu verfassen sehr vielen in verschiedenen Gegenden fast zugleich kommen konnte und mußte, noch weniger wie grade eine so magere Erzählung den fast gleichzeitigen wenigstens zum Theil gewiß reicheren so

allgemein den Preis abgewonnen; — es müßte denn sein, daß jeder dasjenige, woran er am wenigsten hatte, vorgezogen habe, damit er desto mehr hinzuthun könne. Ueberhaupt aber, wenn einer nach den Eichhornschen Vorschriften zu Werke gehend sich das Urevangelium zusammensezt, wird es ein ganz wunderliches und unverhältnißmäßiges Ding wegen großer Ausführlichkeit einiger und unbegreiflicher Magerkeit anderer Stellen. Will man um dem abzuhelfen alles Ausführliche erst späteren Bereicherungen zuschreiben: so bleibt fast nur eine tabellarische Uebersicht übrig, welche, wenn wir sie als eine apostolische Vorschrift für den Unterricht ansehn, nur die Absicht haben konnte andere Begebenheiten aus dem Leben Jesu als Basis des Unterrichtes gradehin auszuschließen; wozu sich kein Grund einsehn läßt. Sehn wir sie aus irgend einem andern Gesichtspunkt an: so konnte sie sich immer nur auf ausführlichere Nachrichten beziehen; und ihr Hauptzwekk müßte dann die Anordnung und Folge der Begebenheiten gewesen sein. Aber theils wäre diese Sorgfalt um so weniger im Geist jener Zeit gewesen, als weder für die Erbauung der Christen noch für die Verbreitung des Christenthums ein Werth hierauf gelegt werden konnte; theils soll ja nach Eichhorn selbst diese Ordnung und Folge im Urevangelium nicht einmal authentisch gewesen sein. Wenn man sich nun die Entstehungsart des Urevangeliums selbst, wie es nach dieser Annahme gewesen sein soll, nicht zur lebendigen Anschauung bringen kann: so findet man gewiß dieselbe Schwierigkeit bei der Ableitung unserer Evangelien aus dem Urevangelium.

Nicht nur wenn man annimmt, daß das Evangelium des Johannes später geschrieben sein soll als die andern drei und doch von dem Apostel, kann man kaum zusammendenken, daß so frühzeitig als nach dieser Voraussezung unsere drei müßten geschrieben worden sein schon alle jene Uebersezungen und bereicherten Exemplare sollten vorhanden und in Umlauf gewesen sein. Denn auch darauf will ich nicht bestehen, weil mir jenes Verhältniß des Johannes ebenfalls unwahrscheinlich ist. Sondern ich meines Theils

habe um die Eichhornische Entstehung unserer drei Evangelienbücher aus dem Urevangelium nicht zu begreifen schon vollkommen genug daran, daß ich mir denken soll unsere guten Evangelisten von vier fünf sechs aufgeschlagenen Rollen und Büchern, in verschiedenen Zungen noch dazu, umgeben, abwechselnd aus einem ins andere schauend und zusammenschreibend. Denn ich meine mich in einer deutschen Bücherfabrik des achtzehnten oder neunzehnten Jahrhunderts zu befinden, nicht in jener Urzeit des Christenthums; und wenn ich mich jener Aehnlichkeit wegen vielleicht weniger wundere, daß sich dem gelehrten Manne bei seiner Hypothese dieses wohlbekannte Bild untergeschoben hat, so kann ich doch auch nur um so weniger glauben daß sich die Sache wirklich so verhalten habe.

Wenn ich nun frage, an welchem Punkte hat wol ein solcher Mann angefangen zu irren, daß er auf eine so wunderliche und, sobald man sie zu einer lebendigen Anschauung bringen will, so unhaltbare Vorstellung gekommen ist: so finde ich den Anfang in einem nicht gehörig begründeten Dilemma, und die Fortsezung in einer für einen Kritiker meines Erachtens nicht genug vorsichtigen Formel. Zuerst nämlich — warum soll die Harmonie der drei Evangelisten nicht anders zu erklären sein, als daß sie entweder einander benuzt oder aus Einer gemeinschaftlichen Quelle geschöpft? Kommen doch hernach gleich selbst mehrere gemeinschaftliche Quellen zum Vorschein; warum bleibt man nicht von vorn herein bei der Mehrheit stehen, wie angesehene Forscher, die man nicht zu bereitwillig verlassen sollte, dabei stehen geblieben sind? Denn dieser oft wiederkehrende Wechsel von gemeinschaftlichen und eigenthümlichen Geschichtstheilen deutet doch an sich auf nichts anderes als auf mehrere früher vorhandene Quellen, welche die Evangelisten theils mit einander gemein gehabt haben theils nicht, und jede Abweichung in der Ordnung des gemeinschaftlichen macht das zum Grunde liegen Einer über das ganze sich erstrekkenden Urschrift, an welcher bei der großen Dürftigkeit des Inhalts die Ordnung grade die Hauptsache gewesen

sein müßte, unwahrscheinlich. Wie aber, wenn gleich nur Quellen über einzelnes ursprünglich vorhanden waren, dennoch so häufig auch die Anordnung übereinstimmen kann, darüber lassen sich wol vielfältige Erklärungen im voraus als möglich denken; und wer annimmt, daß unsere Evangelien zum Theil von Augenzeugen, die Jesum beständig begleitet, zum Theil von späteren verfaßt sind, zu denen aber noch unmittelbare Traditionen von solchen Augenzeugen kommen konnten, der bedarf keiner weitern
8 Erklärung, und die Annahme eines Urevangeliums wird ihm völlig überflüssig. — Nimmt man aber auch ein solches an: so ist gewiß die nähere Ausmittelung desselben nach der Formel, das allen drei Evangelien gemeinschaftliche und in dem gemeinschaftlichen wieder den kürzesten Ausdrukk zusammenzustellen, eine wie mir scheint nicht sehr kritische Maaßregel. Denn wenn man an die frühere und größere Anzahl von Evangelienbüchern denkt und diese Maaßregel auf jede Trilogie derselben anwenden könnte: würde dann nicht gewiß jedesmal unser Urevangelium anders ausfallen? Denken wir uns aber den Fall, wir hätten noch alle diese Bücher und wollten mit allen zusammengenommen so zu Werke gehn: würden wir nicht ganz gewiß ein noch weit dürftigeres Urevangelium erhalten? Die ganze Wiederherstellung desselben beruht also bei diesem Verfahren lediglich darauf, daß uns grade diese drei Evangelienbücher übrig geblieben sind. Gewiß durch bloßes Auslöschen aus einigen andern abgeleiteten Schriften eine verloren gegangene, die jenen zum Grunde gelegen haben soll, unter solchen Verhältnissen ohne alle bestimmte Spur von Anführungen oder Verwebungen herstellen zu wollen, ist ein unausführbares Unternehmen, das also auch den Treflichsten, der sich daran wagen will, zu Schanden machen muß. Dies alles zusammengenommen muß, glaube ich, jeden allmählig von dieser Hypothese abwendig machen, die auf keine Weise zu einer in sich zusammenhängenden Anschauung zu bringen ist.

9 Fragen wir nun aber weiter, was wir denn an die Stelle dieser beiden Erklärungen sezen wollen, und ob es einen sicherern

Wege gebe, auszufinden was wahrscheinlich vor unsern Evangelien ihnen zum Grunde liegendes vorhanden gewesen: so scheint mir der sicherere Weg der, daß man die Untersuchung zuerst nicht von dem einen Ende allein anfange, sondern von beiden. Nämlich man muß nicht nur die Evangelien darauf ansehn, was wol vor ihnen da gewesen sein könne und müsse, vermöge dessen sie so geworden sind wie wir sie haben: sondern man muß auch fragen, wie wol nach Lage der Sachen, nach Zeit und Umständen die christliche Geschichtschreibung sich entwikkelt hat, und muß was diese Betrachtung ergiebt mit den Ergebnissen von jener vergleichen und eins durch das andere bewähren.

Gehn wir zunächst auf die Beantwortung dieser Frage aus: so ergiebt schon das bisher gesagte, daß wir ein Urevangelium in dem Eichhornischen Sinne nicht wahrscheinlich finden können. Nämlich nicht wahrscheinlich, daß die erste schriftliche Aufzeichnung vom Leben Jesu gewesen sei Eine in ihrer Art einzige und eben darum allem folgenden zum Grunde liegende höchst ungleichförmige oder durchaus dürftige aber über die Hauptbegebenheiten im öffentlichen Leben Jesu im Zusammenhange sich erstrekkende Erzählung. Vielmehr stellen wir die Frage so, Was haben wir uns wahrscheinlich früher zu denken, Eine zusammenhängende aber magere Erzählung, oder viele aber ausführliche Aufzeichnungen über einzelne Begebenheiten? so können wir nicht anders als für das lezte entscheiden. Für die erste Verkündigung 10
des Christenthums waren schriftliche Nachrichten vom Leben Christi kein Bedürfniß; und wenn Petrus fordert *) daß ein neu zu erwählender Apostel ein Begleiter Christi gewesen sein müsse von seiner Taufe an bis zu seiner Himmelfahrt: so ist das zuerst buchstäblich überhaupt nicht zu verstehen, dann aber auch nicht deshalb gefordert worden, damit er die Begebenheiten richtig erzählen möge, sondern weil man sicherer war, daß er den Geist Christi in sich genommen und seine Lehre richtig gefaßt habe.

*) In einer Rede die aber nach Eichhorn erst Lukas gemacht haben soll.

Denn auf die einzelnen auch wunderbaren Begebenheiten berief man sich nicht; das einzelne bewies nichts, im allgemeinen aber waren sie bekannt genug unter den Juden und Judengenossen. Eine Urchristologie hingegen, könnte man in einem ähnlichen Sinne sagen, habe es allerdings gegeben, nämlich einen gemeinschaftlichen Typus des Erweises der höheren Würde Jesu mit Bezug auf alttestamentische Stellen; nur schriftlich aufgezeichnet war freilich auch diese nicht. In Beziehung aber auf diese verwahrt sich Paulus dagegen, daß er sie nicht von den Aposteln oder irgend von Menschen empfangen habe. Wenn hingegen ein erster Verkündiger des Evangeliums von Erzählung des einzelnen im Leben Jesu ausgehen mußte: wie sollte es Paulus wol angefangen haben seine Gleichheit mit den andern Aposteln zu
11 behaupten? Soll er vorgegeben haben, der Herr habe ihm in einer Erscheinung auch sein ganzes irdisches Leben offenbart? Auch dieser Umstand macht ein Urevangelium als nothwendigen Apparat der ersten Verkündiger und als Werk irgend einer Uebereinkunft sehr unwahrscheinlich. Wenn also zum Behuf der Verkündigung des Evangeliums schriftliche Nachrichten dieser Art nicht nothwendig waren, also die Apostel und die ersten thätigen Jünger kein hierin gegründetes Bedürfniß hatten sich mit schriftlicher Aufzeichnung zu befassen: so ist auch, da wir in der That nicht glauben dürfen daß sie Muße und Neigung hatten zu dem überflüssigen, sondern wir sie reichlich beschäftigt denken müssen mit dem unmittelbar zu ihrem Beruf gehörigen, und im Dienste des Herrn immer ziemlich hart gedrängt von ungünstigen Umständen, auf keine Weise wahrscheinlich, daß die christliche Geschichtschreibung, in welcher Gestalt es auch sei, aus freiem Triebe von ihnen ausgegangen ist. Sondern wir müssen etwas tiefer hinabsteigend wol sagen, die erste Quelle derselben sei gewesen das billige und natürliche Verlangen solcher, die an Jesum gläubig geworden ohne ihn selbst gekannt zu haben. Diese gewiß wollten gern etwas näheres von seinem Leben erfahren, um doch so viel als möglich ihren älteren und glükklicheren Brüdern sich

gleich stellen zu können. In den öffentlichen Versammlungen der Christen wurde dies Verlangen aber wol nur sehr zufällig und sparsam gestillt, wenn sich etwa ein Lehrer auf allgemein denkwürdige Aussprüche Christi bezog, die nur mit ihrer Veranlas- 12
sung konnten erzählt werden; reichlicheres und ausführlicheres konnten sie nur im vertrauten Umgang auf ausdrükkliches Befragen erfahren. Und so wurde viel einzelnes erzählt und vernommen, das meiste wol ohne aufgeschrieben zu werden; aber gewiß wol wurde auch sehr bald manches aufgeschrieben, theils von den Erzählern selbst, wie etwa jeder in den Fall kam über eine einzelne Begebenheit, von der er vorzüglich gut Auskunft geben konnte, vielfach befragt zu werden; denn dann wurde das Schreiben eine Bequemlichkeit und Zeitersparung. Noch mehr aber wurde gewiß aufgeschrieben von den Forschenden, zumal von solchen, die den Erzählern nicht immer nahe blieben und gern selbst wieder das Erforschte Vielen mittheilen wollten, die vielleicht nie einen Augenzeugen benuzen konnten. So sind einzelne Begebenheiten aufgezeichnet worden und einzelne Reden. Schwerlich wol ist gegen diese wahrscheinliche Erzählung jezt noch der Einwand zu besorgen, die ersten Verkündiger sowol als Liebhaber des Christenthums seien in einem solchen Abgrund von Unbildung versunken gewesen, daß man nur äußerst wenige solchen Aufschreibens fähige unter ihnen annehmen dürfe. Nicht einmal über das Behalten und Wiedergeben der Reden finde ich nöthig mich auf diesen Einwurf einzulassen. Denn wenn auch vielleicht diese Fertigkeit unter den Juden an sich geringer war als unter den Hellenen: so wurde auf der andern Seite die Sache durch die parabolische und gnomische Lehrart und durch die beständigen Anspielungen und Berufungen auf die allbekannten Theile der 13
heiligen Schriften bedeutend erleichtert. Solche Aufzeichnungen sind gewiß anfänglich am sparsamsten gewesen unter den in Palästina angesessenen Christen und gleich mehr in die Ferne gegangen, wohin die lautere mündliche Ueberlieferung sparsamer floß. Häufiger aber sind sie überall entstanden und eifriger ge-

sucht worden, als die große Masse der ursprünglichen Begleiter und Freunde Christi durch Verfolgungen zerstreut wurde, und noch mehr als diese erste Generation des Christenthums anfing auszusterben. Schon früher indeß müßte es wunderlich zugegangen sein, wenn die forschenden Aufzeichner immer nur einzelnes abgesondert sollten besessen haben; vielmehr sind gewiß schon sie und noch mehr ihre nächsten schriftlichen Abnehmer auch Sammler geworden, jeder nach seiner besondern Neigung. Und so sammelte vielleicht wol der eine nur Wundergeschichten, der andere nur Reden, einem dritten waren vielleicht ausschließend die lezten Tage Christi wichtig oder auch die Auftritte der Auferstehung. Andere ohne so bestimmte Vorliebe sammelten alles was ihnen nur aus guter Quelle zu Theil werden konnte. Daß aber, sei es die ersten Aufzeichnungen oder die Sammlungen derselben, sollten darauf ausgegangen sein gewisse einzelne Tage im Leben Jesu vom Morgen bis Abend zu umfassen, ist mir an sich eben so unwahrscheinlich, als die dafür aufgezeigten Spuren mir unzulänglich erscheinen. Diese könnten aber weit mehr Gewicht
14 haben, und die Sache würde mir immer sehr bedenklich bleiben wegen des ganz wunderlichen Ansehns, welches das Leben Jesu bekommt, wenn man einen so grellen Abstich annimmt zwischen einigen großen Tagen, in denen sich alles bis zur höchsten Unwahrscheinlichkeit häuft, und großen fast leeren Zwischenräumen zwischen diesen. Denn wenn man annimmt, diese in unsern Evangelien leeren Zeiträume wären jenen Tagen auch ähnlich gewesen, nur daß wir der Nachrichten entbehrten: so verpflanzt man nur dieselbe Unwahrscheinlichkeit aus dem Leben Jesu in die Schikksale der Tradition von demselben. — Solcher Sammlungen also konnten schon viel vorhanden sein, größere und kleinere, einfache und aus mehrern zusammengesezte, nicht nur ehe eine von ihnen ein öffentliches Ansehn erlangte, ich meine, sei es auch nur in einzelnen Gemeinen gewesen, als heilige Schrift zum Grunde der öffentlichen Vorträge gelegt wurde, sondern auch ehe noch eine davon ein ordentliches Buch hätte vorstellen wollen mit Anfang

und Schluß. Denn nur wer eine frohe Ueberzeugung haben konnte durch fleißiges Forschen einen seltenen Reichthum einzelner Erzählungen aus allen Theilen wenigstens des öffentlichen Lebens Christi zusammengebracht zu haben, und dabei nicht hoffen durfte ihn noch bedeutend vermehren zu können, wird seine Sammlung in ein solches Gewand gebracht und sie dadurch abgeschlossen haben. Niemand aber wird wol glauben, daß andere als so abgeschlossene Sammlungen ein öffentliches Ansehn erlangen konnten.

So weit kann man von diesem Punkt aus die wahrscheinliche Geschichte der christlichen Geschichtschreibung fortführen, und diese hat auch schon früheren Ansichten der drei Evangelienbücher (man sehe Paulus introductio, auf die er auch in seinem Commentar wieder verweiset) im ganzen zum Grunde gelegen. Nachdem aber späterhin die Hypothese vom Urevangelium ausgebildet worden und Eingang gefunden, muß man freilich noch genauer zu Werke gehn und noch besonders die Frage aufwerfen, Wenn es auch Evangelienbücher, das heißt abgeschlossene Sammlungen kirchlichen Gebrauchs, gegeben hat, die bloß aus solchen Sammlungen unmittelbar entstanden sind: können auch unsere drei auf diese Art erklärt werden, oder nöthigt uns nicht ihre große Uebereinstimmung auch in der Anordnung dennoch zu einer von jenen Hypothesen zurükkzukehren und anzunehmen entweder, daß einer dem andern nachgegangen sei, oder daß sie einer ihnen anderwärts gegebenen Anordnung gleichmäßig gefolgt sind, welcher Typus der Ordnung doch etwas schriftlich verfaßtes müßte gewesen sein, wenn er auch jünger wäre als jene Erzählungen und Sammlungen, und erst zwischen diese und die Evangelien fiele, wenn er auch vielleicht nur um die sehr verschiedenen Sammlungen auf einander zurükkführen zu können, wenn und von wem es sei, richtig oder unrichtig aufgestellt worden, und also weder seines Alters noch seiner Bestimmung wegen den Namen eines Urevangeliums verdiente.

16 Um diese Frage zu entscheiden, ist aber gewiß nicht hinrei-
chend, womit man sich in der lezten Zeit fast ausschließend be-
gnügt hat, die einzelnen Abschnitte der drei Evangelien, wie sie
gemeinschaftlich sind oder eigenthümlich, mit einander zu verglei-
chen. Denn durch diese Vergleichung wird die Aufmerksamkeit
mehr oder weniger abgezogen von der Art wie die einzelnen Er-
zählungen in jedem Evangelium selbst mit einander verbunden
und an einander gereiht sind, und man verdekkt sich also viel-
leicht mehr als die Hälfte der Sache, vielleicht die besten und
sichersten Anzeigen, woraus man die Entstehungsart dieser Bü-
cher noch entwikkeln könnte. Hat man nun bisher fast einseitig
die comparative Ansicht verfolgt: so scheint es fast nothwendig
zur Förderung der Sache, daß man fürs erste eben so einseitig
die andere Hälfte nachbringe, und aus der Betrachtung eines je-
den dieser drei Bücher für sich, indem man darauf achtet, wie
und nach welcher Regel oder aus welchen Gesichtspunkten die
einzelnen Begebenheiten mit einander verbunden sind, und hiebei
auf das wahrscheinlich frühere Vorhandensein einzelner Erzählun-
gen und Sammlungen Rükksicht nimmt, so zuvörderst zu ent-
scheiden suche, ob das Buch mittelbar oder unmittelbar und durch
was für eine Art von Bearbeitung aus solchen früheren Auf-
zeichnungen entstanden sein kann oder nicht. Die Ergebnisse die-
ser Bemühung aber darf man freilich für sich noch nicht als voll-
kommen entscheidend ansehn; sondern nachdem man alle drei
17 Evangelien auf diese Weise betrachtet hat, muß man dann noch
zusehen, ob auch ihr Verhältniß unter einander diesen Ergebnis-
sen nicht widerspricht, muß feststellen, ob irgend Eine Vorausse-
zung um dieses Verhältniß zu begreifen nothwendig müsse ge-
macht werden, oder wie viele und was für welche möglich seien;
und wenn mehrere möglich sind, muß man ein ausmerzendes und
annäherndes Verfahren so leise als möglich fortschreitend und
immer nur das mindest mögliche nachgebend so lange fortsezen,
bis Eine Voraussezung allein stehen geblieben ist, und alle Be-
denken, die auch von dieser aus noch entstehen und irgend auf-

genommen zu werden verdienen, möglichst beseitiget sind, und also ein in allen Beziehungen befriedigendes Resultat gefunden ist.

Diese ganze Arbeit haben diejenigen zu leisten, welche die Kritik unserer drei Bücher aufs reine bringen wollen frei von allen mehr aufs Gerathewohl erdachten als auf einem regelmäßigen Wege gefundenen Hypothesen. Zu dem ersten Theil dieser Untersuchung aber in Bezug auf das Evangelium des Lukas kann hoffentlich die folgende Betrachtung einen desto unbefangenern Beitrag geben, als sie gar nicht ein allgemeines Resultat über alle Evangelien im Auge hat, sondern nur diesem Schriftsteller auf die Spur zu kommen trachtet, mehr um das Verhältniß seines ersten Buches zu dem zweiten als um das seines Evangelii zu den andern beiden auszumitteln.

Allgemeine Betrachtung

des ersten Buches oder des Evangeliums.

18 Wenn wir den Eingang, der sich als Zueignungsschrift allenfalls ganz absondern läßt, vorläufig bei Seite stellen, ob er gleich nicht als gemeinschaftlich für beide Bücher angesehen werden kann: so unterscheiden wir, mag man dies auch vorläufig für ganz willkührlich halten, vier verschiedene Hauptmassen, in welche das Ganze zerfällt. Die erste enthält die Nachrichten von dem Zeitraume vor dem öffentlichen Leben Jesu und umfaßt die ersten beiden Kapitel. Die zweite besteht aus vielen theils enger theils loser mit einander in Verbindung gesezten Nachrichten von Thaten und Reden Jesu, mit Ausnahme dessen, was sich auf seine Taufe durch Johannes bezieht, ohne genaue Zeitbestimmungen, und mit derselben Ausnahme größtentheils aus Kapernaum oder der Umgegend oder wenigstens mit Beziehung auf den Aufenthalt Jesu an jenem Ort. Sie erstrekkt sich bis IX, 49. Die dritte enthält ähnliche Erzählungen, die aber größtentheils in Beziehung stehn mit einer Reise Christi nach Jerusalem; ihr Ende wollen wir für jezt noch nicht genauer bestimmen. Die lezte endlich beschäftiget sich auf eine größtentheils mehr zusammenhängende Art mit den lezten Tagen Christi, seinem Leiden

und Tode und seiner Auferstehung und Himmelfahrt. Diese 19
vorläufige Eintheilung wird vielleicht um so eher vorläufige Nachsicht finden, als sie auch mit den verschiedenen Verhältnissen unseres Evangeliums zu den andern beiden im Großen zusammentrifft. Denn die erste Masse hat wenigstens dem Inhalt nach Lukas mit Matthäus gemein, mit Markus aber nicht; die zweite mit wenigen Ausnahmen nicht nur dem Inhalt sondern großentheils auch der Darstellung nach mit beiden. Die dritte Masse enthält mit unbedeutenden und zum Theil zweifelhaften Ausnahmen dem Lukas eigenthümliche Begebenheiten und Reden; wie denn auch dieser Theil, wenn ich ihn gleich nicht grade mit XVIII, 14. schließen möchte, schon von Andern für eine eigene Schrift ist gehalten worden, die Lukas vorgefunden und seinem Evangelium einverleibt habe. Die vierte ist wieder dem Inhalte nach, nicht aber in demselben Maaß als die zweite auch in der Darstellung, allen dreien gemein, mit Ausnahme jedoch des größten Theils der Auferstehungsgeschichten.

Wir betrachten nun diese Theile einzeln mit Rükksicht auf die verschiedenen möglichen Entstehungsarten des Ganzen.

Erste Masse. Kap. I. und II.

Unverkennbar ist von vorne herein die große Verschiedenheit des Stils zwischen dem Eingang und diesem Abschnitt, indem man aus einem ganz leidlichen und wohlgebauten ja zierlich sein wollenden Griechisch in die härtesten hebraisirenden Wendungen
hineinplumpt, so daß man schwer daran geht beides derselben 20
Hand zuzuschreiben, und schon hieraus geneigt werden möchte anzunehmen, dies sei eine Erzählung die Lukas schon vorgefunden und ungeändert an die Spize seines Evangeliums gestellt, wie schon Viele zugeben daß er weiterhin auch unverändert jene einzelne Schrift eingerükkt habe. Allein dies wäre mindestens unvorsichtig genug. Denn man kann denken, Lukas habe allenfalls eine mäßige Periode von wenig Inhalt in gutem Griechisch

schreiben können, wenn er aber fortlaufend erzählen sollte und mehr Athem brauchte, sei er doch genöthigt gewesen zu der geläufigeren hebraisirenden Schreibart zurükkzukehren. Ja man könnte sogar denken, wie wir solche Zueignungen wol einer zierlicheren Hand zu schreiben übergeben, habe er auch die seinige von einem Andern zierlicher abfassen lassen. Oder man könnte auch sagen, die bessere griechische Schreibart sei die des Lukas, aber er werde zum Hebraisiren verführt, wo er Aramäisches noch dazu mit alttestamentischen Anführungen durchspikktes wiedergeben solle, wobei er ohnedies zu der gewöhnlichen Uebersezung seine Zuflucht nehmen mußte.

Dieses also möge nichts entscheiden. Allein wenn man das Ende des ersten Kapitels mit dem Anfange des zweiten vergleicht: so kann man kaum zweifelhaft bleiben, daß von V. 5. bis zu Ende des Kapitels ursprünglich ein für sich bestehendes Ganzes gewesen ist. Zuerst nämlich der 80ste Vers ist eine unverkennbare Schlußformel. Denn dies sei hier ein für allemal als
21 Grundsaz aufgestellt, der wol leicht, versteht sich mit der Befugniß Ausnahmen davon zuzugeben, wenn sie besonders begründet sind, von Jedem wird anerkannt werden, daß eine fortlaufende Erzählung vom einzelnen nicht ins allgemeine zurükkgeht, außer wenn sie den Gegenstand ganz verläßt. Eine einzelne Begebenheit hingegen für sich erzählt bietet keinen befriedigenden Schluß dar, außer wo die Kunstform streng abschließt. Das fühlt jeder und fügt etwas allgemeines hinzu, wie jede Liebeserzählung im Volkston sich nicht begnügt mit der Heirath zu schließen, sondern dann noch hinzufügt, daß das Paar viele Jahre mit Nachkommenschaft gesegnet vergnügt gelebt habe. Wo aber von demselben Gegenstand weiter gehandelt und einzelnes an einzelnes gereiht wird, da ist ein solches Zurükkgehn ins allgemeine völlig außer seiner Stelle und kann keinem nicht ganz unverständigen Erzähler in den Sinn kommen. In der Folge wird dieses bei vielen einzelnen Erzählungen von Christo, auf welche gleich wieder einzelnes folgt, anzuwenden sein. Und hier ist im wesentli-

chen derselbe Fall, und die Worte, Und das Kind wuchs und ward stark am Geist, bezeichnen ganz bestimmt das Ende einer Erzählung. Man könnte freilich sagen, es werde gleich im Verfolg nicht weiter von Johannes gehandelt, der Gegenstand werde also verlassen, und bei dieser Gelegenheit sei die Nachricht von seinem weiteren Ergehen nicht am unrechten Plaz. Allein man muß bedenken, daß schon im vorigen die Geburt Christi mit der
Geburt Johannes in Verbindung gebracht war, und daß der Zu- 22
sammenhang durch diese Einschiebung nur gestört würde. Hierzu kommt noch zweitens, daß wenn im zweiten Kapitel derselbe Erzähler fortführe, auch manches anders sein müßte. Ich will darauf kein großes Gewicht legen, daß ja schon im vorigen die Geburt Christi nach ihrem Zeitverhältniß zu der des Johannes ganz genau bestimmt war, und daß also eine genauere Zeitbestimmung hier nicht an ihrem Plaz war, sondern eher oben zur Ergänzung des unangenehm unbestimmten, In den Tagen Herodes. Da sollte der Verfasser, wenn er derselbe ist, hinzugefügt haben, Kurz vor der Schazung. Dieses wie gesagt will ich nicht sehr fest halten, weil man sagen könnte, die Schazung — möge nun die Angabe richtig sein oder unrichtig, denn darauf komme es hier nicht an — werde hier gar nicht als Zeitbestimmung erwähnt, wenn gleich beiläufig näher bestimmt werde, welche gemeint sei, sondern nur um die Reise des Joseph nach Bethlehem und Christi Geburt dort zu erklären. Allein das ist für mich in Verbindung mit dem vorigen Punkt entscheidend, daß hier noch einmal Josephs und Marias Wohnen in Nazaret und noch einmal Josephs Abstammung von David erzählt wird, gar nicht als ob wir das schon wüßten. Wer so wiederholt hätte, der hätte uns auch gewiß eine Hindeutung auf die Botschaft des Engels nicht geschenkt. Daß der Ausdrukk ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις hiegegen nichts beweiset und keine bestimmte Beziehung auf das vorige in sich schließt, bedarf wol schwerlich einer besondern Ausführung, zumal
unmittelbar hinter jener Schlußformel und dem Gesang des Za- 23

charias, und bei der genauen Bestimmtheit im vorigen, die eher erwarten ließ, Im sechsten Monat aber nach jenen Tagen.

So sondert sich uns demnach gleich das erste Kapitel ab als eine Schrift die ursprünglich für sich bestanden hat. Betrachten wir sie nun als solche etwas näher: so können wir uns des Gedankens nicht erwehren, daß sie ursprünglich mehr ein kleines dichterisches Werk als eine eigentliche Geschichtserzählung gewesen sei. Im engsten Sinne wird das leztere ohnedies wol niemand annehmen und behaupten wollen, der Engel Gabriel habe in so streng jüdischen Formeln und in großentheils alttestamentischen Ausdrükken die Ankunft des Messias verkündigt, und der Wechselgesang zwischen Elisabet und Maria sei wirklich so gehalten worden, und Zacharias habe wirklich in dem Augenblikk, wo er die Sprache wieder erhalten, sie auch zu diesem Lobgesang benuzt, ohne durch die Freude und das Wundern der Versammlung gestört zu werden, wodurch doch der Erzähler selbst sich unterbrechen läßt. Also das müßte man auf jeden Fall annehmen, daß der Verfasser von dem seinigen hinzugethan und die Geschichtserzählung durch die lyrischen Ausbrüche seiner Muse bereichert habe. Aber auch in dem geschichtlichen selbst ist vieles, was sich weigert als buchstäbliche Erzählung verstanden zu werden. Zuerst hängt die ganze Zeitbestimmung von dem Umstande ab, den der Verfasser gern anbringen wollte, daß das Kind un-
24 ter dem Herzen der Elisabet sich der eintretenden Maria freudig entgegen bewegt habe. Darum muß diese ihren Besuch aufschieben bis nach dem fünften Monat, und um in dem ganzen ja keine Lükke zu lassen, kommt auch eben deswegen der Engel nicht eher zu ihr; aber gleich nach seiner Verkündigung macht sie sich auf, und bleibt, auch sehr unwahrscheinlich wegen ihrer bevorstehenden Heimführung, drei Monat bei der Muhme, damit an ihre Rükkehr sich auch gleich die Geburt des Johannes anschließen könne. Aehnlich ist auch dieses, daß Zacharias des Unglaubens wegen bestraft wird mit der Stummheit, im Gegensaz gegen die Maria, welche die göttliche Kraft zu Lobgesängen begeistert, daß

er aber, ohnerachtet sein Unglaube längst aufgehört haben mußte, die Sprache doch nicht eher wieder erhält als in dem Augenblikk, wo er durch die Bestätigung des Namens auch die Aussage des Engels von der Bestimmung seines Sohnes feierlich anerkennt. Nimmt man hiezu noch die ganze Gruppirung, der Engel kommt zu Zacharias und verkündigt den lezten Propheten des alten Bundes im Tempel, derselbe hernach zu Maria und verkündiget die Ankunft des Messias in dem verachteten Nazaret, Maria und Elisabeth werden zusammengeführt, die Lösung des ganzen Knotens durch die Wiederherstellung des Zacharias und sein Lobgesang machen den Beschluß: so tritt ganz von selbst ein liebenswürdiges kleines Kunstwerk entgegen, das ganz in der Art und Weise mehrerer jüdischer Dichtungen, die wir noch unter unsern apokryphischen Schriften finden, von einem Christen aus der veredelten judaisirenden Schule wol ursprünglich ara- 25
mäisch verfaßt worden, und von dessen ganzem Stil die ältere strenge Kunstschule der christlichen Malerei ein getreues Abbild darstellt. Aber so poetisch es auch angelegt ist, mußte es doch verkannt werden, nachdem es späterhin mit dem folgenden in Verbindung kam und so immer weiter in das historische hineingezogen wurde. Will man nach der Absicht desselben oder vielmehr nach dem Gesichtspunkt fragen, den der Verfasser gehabt: so möchte ich sagen, es gehöre in die Zeit, wo es noch reine nicht zum Christenthum übergetretene Schüler des Johannes gab, und sollte diese herüberlokken, indem es auf Thatsachen und auf weit verbreiteter Tradition ruhend in der Beziehung des Johannes auf Christum seine eigentliche höchste Bestimmung angab, selbst aber noch von der Wiederkunft Christi eine zugleich äußerliche Verherrlichung des Volkes erwartete. Denn so wenig ich hier buchstäbliche Geschichtserzählung sehen und mit Paulus alles aus Familienurkunden geschöpft halten kann, so wenig möchte ich auch alles für ersonnen erklären, nur daß der Dichter, wie es ihm immer freisteht, das entferntere zusammengerükkt und das schwankende der Ueberlieferung in festen Bildern bestimmt hat.

Ist es nun so: so ist nicht nur die immer vergebliche Arbeit das wunderbare erklären zu wollen hier noch vorzüglich unerfreulich und leer, wenn man die Erscheinungen aus Ekstasen, zu denen gar keine Veranlassung ist, zumal die Erzählung voraussezt als
26 ob es nicht unerhört und ungewöhnlich wäre im Tempel Erscheinungen zu haben, und das Stummwerden des Zacharias aus einem Anfall von Schlagfluß erklären will, mit dem er auf der Stelle frisch und übrigens gesund nach Hause geht; sondern auch manche andere Angaben möchte ich lieber aus dem Bedürfniß des Dichters erklären, und nicht wagen sie als geschichtlich aufzustellen. Dahin gehört zuerst, daß Johannes ein spätgeborner ist, welches offenbar nur nach der Analogie mit mehrern Heroen des hebräischen Alterthums gedichtet ist. Dann auch das Alterverhältniß zwischen Johannes und Christus, und eben so die Verwandtschaft der Maria mit der Elisabet, welche ohnedies schwer zu vereinigen ist mit der anderweitigen Behauptung des Johannes, daß er Christum vor seiner Taufe nicht gekannt habe. Diese Verwandtschaft kann vielleicht der Dichter schon angenommen haben bloß um den Besuch der Maria bei der Elisabet zu begründen; vielleicht auch, da Elisabet aus den Töchtern Aaron war und Maria ihre Blutsfreundin also aus demselben Stamm zu denken ist, hatte auch er schon den Gedanken den hohenpriesterlichen König des Volkes auch dadurch zu bezeichnen, daß er ihm die königliche Abstammung von der einen Seite und die priesterliche von der andern zutheilte, welche Ansicht man auch noch späterhin wiederfindet, nur daß sie in apokryphische Schriften und unter Häretiker zurükkgetreten ist. Freilich steht wunderlich genug neben dieser Voraussezung, die sich mit einer natürlichen Empfängniß begnügt, auch die Hindeutung auf die außernatür-
27 liche Empfängniß Christi hier; aber doch ist leztere bei weitem nicht so bestimmt hingestellt, und wird es nur durch die Frage der Maria, welche die Verkündigung des Engels ohnedies etwas unnatürlich unterbricht, vielleicht nur um den Engel nicht zu lange reden zu lassen.

Gehn wir nun weiter, so scheint auch alles übrige zu die-
ser Masse gehörige in ähnliche einzelne Erzählungen zu zerfallen.
Denn wir finden ähnliche Schlußformeln wie I, 80 auch nach
der Erscheinung der Hirten II, 18 bis 20, nach der Darstellung
im Tempel II, 40 und nach der Begebenheit in Jerusalem II, 52.
Nur V. 21, der die Nachricht von der Beschneidung Jesu ent-
hält, tritt dazwischen und scheint uns sogar zu nöthigen die ge-
faßte Ansicht ganz aufzugeben und zu der zurükkzukehren, daß
alles in einem fortlaufenden Zusammenhang geschrieben worden.
Denn er kann ursprünglich zu keiner von den beiden Erzählun-
gen gehört haben, zwischen denen er steht, indem er weder ein
Ende für die eine bildet noch einen Anfang für die andere. Da-
bei aber beruft er sich offenbar auf unsere erste Erzählung und
will also auch diese in den fortlaufenden Zusammenhang hinein-
ziehen. Allein wenn unser erster Verfasser hier forterzählte, der
sich als Geschichtschreiber angesehen doch auf jeden Fall Er-
weiterungen für erlaubt gehalten haben muß: so würde schwer-
lich die Beschneidung Christi so ganz kurz abgekommen sein ge-
gen die des Johannes, sondern er würde in Ermangelung ein-
zelner Nachrichten wenigstens das gewisse und nothwendige etwas
umständlicher vorgetragen haben. Von demselben hätte ich auch 22
erwartet, daß er nach seiner genauen Art zu rechnen die Lükke
ausgefüllt und nach V. 21 so würde geschrieben haben, Und
Joseph und Maria blieben in Bethlehem bis die Tage ihrer Rei-
nigung kamen. Auch hätte wol nicht leicht jemand in fortlau-
fender Erzählung griechisch schreibend so kurz hintereinander zwei-
mal mit derselben Formel angefangen *καὶ ὅτε ἐπλήσθησαν αἱ
ἡμέραι*. Daher bietet sich sehr leicht eine andere Ansicht dar,
nämlich daß dieser Vers von demjenigen eingefügt worden, der
zuerst diese einzelnen Stükke zu einem ganzen zusammenschrieb.
Da er sie offenbar aus einem geschichtlichen Standpunkt anein-
anderreihete, so fehlte ihm zwischen dem ersten Tage und dem
drei und dreißigsten der achte, von dem er wissen konnte, daß
nothwendig an ihm die Beschneidung mußte vollzogen worden

sein. Er schaltete also diese Begebenheit an der rechten Stelle
ein; aber mit der größten Gewissenhaftigkeit begnügte er sich nur
das nothwendige zu sagen, und ohne etwas von dem seinigen
hinzuzuthun nimmt er die Formel aus der vor ihm liegenden
Erzählung, die gleich folgen sollte, und beruft sich nur auf die
in dem vorigen von dem Engel gegebene Vorschrift, auch dies,
sei es nun bewußt oder unbewußt, in sehr behutsamen Ausdrük-
ken. So erklärt sich unstreitig am besten der eigenthümliche Cha-
rakter dieser Notiz und ihr Verhältniß zu allem vorigen und
folgenden. Ob aber derjenige der vorzüglich hiedurch dieser Reihe
einzelner Erzählungen den Charakter einer fortlaufenden Heraus-
29 hebung der wichtigsten Punkte aus dem ersten Abschnitt des Le-
bens Jesu, und zum Theil gewiß gegen ihre ursprüngliche Be-
stimmung, gegeben, erst der Verfasser oder Anordner, wie man
ihn lieber nennen will, unseres ganzen Evangeliums gewesen,
oder ob dieser sie schon so verbunden vorfand, dies lassen wir
für jezt wenigstens lieber unentschieden, und können nur sagen
daß wir die reine griechische Hand des Einganges in dieser Ein-
schaltung nicht wieder finden, und daher lieber glauben möchten,
diese erste Zusammenfassung habe einen andern früheren Urheber.

Betrachten wir nun zunächst die hier mitgetheilte Nachricht von der Geburt Jesu und was sich dabei ereignet II, 1–20: so kann sie sehr wohl eine für sich bestehende Erzählung gewesen sein. Denn die Hauptsache dabei ist offenbar die Erscheinung welche gleichzeitig mit der Geburt Jesu den bethlehemitischen Hirten wurde, und diese eignet sich gar sehr dazu für sich erzählt und aus der mündlichen Erzählung früher oder später auch schriftlich verzeichnet worden zu sein, wenn wir das ganze geschichtlich nehmen. Dasselbe gilt, wenn man es wie die erste Erzählung mehr für dichterisch ansehn will. Denn auch so steht die Darstellung eines göttlichen Zeichens bei der Geburt des Messias leicht für sich allein. Diese Ansicht möchte ich hier indeß nicht wagen vorzuziehn, und am wenigsten behaupten, dies Stükk sei eine Fortsezung des vorigen. Denn es war hier eben

so viel Gelegenheit sich in lyrischen Ergießungen auszubreiten,
sowol in der Person der Engel, als auch, wie nach V. 20 die 30
Hirten umkehren δοξάζοντες καὶ αἰνοῦντες τὸν θεόν, in der
Person dieser Hirten. Diese Gelegenheit ist aber unbenuzt ge-
blieben, und so können wir weder denselben Verfasser erkennen
noch auch überhaupt ein vorherrschendes dichterisches Gepräge,
indem dieses nothwendig mehr lyrisches herbeigeführt hätte. Hier
müssen wir also wenigstens die Hauptsache auf eine geschichtliche
Ueberlieferung zurükkführen. Dabei entsteht aber, wenn ein ge-
naues Urtheil begründet werden soll, zuerst die Frage, aus wel-
cher Quelle die Erzählung geschöpft sein mag. Denn zweie las-
sen sich deren denken, Joseph und Maria auf der einen Seite,
die Hirten auf der andern. Von Joseph besonders ist nicht nö-
thig etwas zu sagen; theils ist von ihm keine Spur mehr bei
dem öffentlichen Leben Jesu, und es ist also ganz ungewiß wie
bald er vom Schauplaz verschwunden ist, theils wäre es auch
zur Sache ganz einerlei ob die Erzählung von ihm oder von
Maria ausgegangen, und wir bleiben also nur bei der lezteren
stehn. Von ihr wird zwar V. 19 gesagt, sie habe alle diese
Worte in ihrem Herzen bewahrt, und dies könnte man leicht als
eine Berufung auf sie verstehen. Allein diese Worte stehen schon
in der Schlußformel. Man denke sich den mündlichen Erzähler
oder den schriftlichen Verzeichner; hatte er zum Schluß von der
Wirkung geredet, welche die Thatsache bei der Nachbarschaft her-
vorbrachte, der sie erzählt wurde: so lag es zu nahe und war
fast nothwendig auch etwas von ihrer Wirkung auf die Maria
zu sagen. Dies also ist von so gut als keiner Bedeutung. An 31
sich betrachtet aber sieht die Erzählung gar nicht aus als wäre
sie von den Eltern des Erlösers gekommen. Denn eine solche
würde nach V. 7 ohne die Scene zu verändern so fortgefahren
sein, In der Nacht aber — oder am andern Morgen frühe —
entstand plözlich ein Getümmel von Hirten, welche in die Her-
berge kamen und fragten, ob etwa in diesem Hause am vorigen
Tage ein Kind geboren worden und in der Krippe liege, und

wunderlicher kommt es mir vor, wenn bei dieser Untersuchung mit besonderer Wichtigkeit das Zeugniß eines Reisenden beigebracht wird, der in Palästina wirklich Irrlichter gesehn hat, große Irrlichter, die sich bald theilten bald wieder in eins zusammenzogen. Denn je häufiger solche Erscheinungen dort vorkommen, um desto mehr mußten besonders die Hirten, gewohnt den ganzen Sommer im freien zu übernachten, mit ihnen befreundet sein, und konnten sie nicht leicht für ein himmlisches Zeichen auf einen einzelnen Fall gerichtet ansehen. Und eben so wunderlich, wenn man sich nicht anders zu helfen weiß, als Maria habe an einem fremden Ort unter einer Menge unbekannter nichts eiliger gehabt als mit der Entdekkung hervorzutreten, sie werde jezt den Messias gebären; und dieses zwar habe ihr nicht einmal so viel eingetragen, daß sie nicht nöthig gehabt das Kind in den Stall oder in die Krippe zu legen, aber der Hirte des Hauses sei hievon so begeistert worden, daß er nun das Irrlicht getrost auf den Messias gedeutet. Das ist mir, wie Sokrates sagt, eine unerfreuliche Geschikklichkeit, die so genau erklären will, zumal bei einer Erzählung die wir offenbar nicht aus der ersten Hand haben. Es ist eben wie wenn einer auf der andern Seite behaupten wollte, wir hätten hier, wo kein Gedicht sein soll, doch gewiß buchstäblich die eigensten Worte der Engel. Wer
35 könnte nicht im Gegentheil sehr leicht denken, diese eigensten Worte wären längst, ehe unsere Erzählung aufgeschrieben wurde, verloren gegangen, und man hätte sie auf die natürlichste Weise ersezt durch solche, womit die Christen sich vorzüglich bei dem gemeinschaftlichen Andenken an die Geburt Jesu zu begrüßen pflegten. Wer in solchen Dingen alles glatt und rein deuten will, geht eben so fehl, als wer ängstlich am Buchstaben klebt. Mit Freiheit wollen sie behandelt werden, wie sie entstanden sind; das zufällige soll man vom wesentlichen scheiden, lezteres dann aber auch klar und fest halten. — Das zweite ist dieses. Wenn unser Aufsaz aus einer späteren mündlichen Erzählung dieser Hirtenerscheinung entstanden ist: so haben wir gar nicht Ursach

zu glauben daß auch das geschichtliche in den 7 ersten Versen
aus dieser mündlichen Erzählung geflossen sei. Diese hat wahr-
scheinlich begonnen, In der Nacht, nachdem Jesus geboren war,
wachten in jener Gegend die Hirten. Die jezige Einleitung in
ihrer größeren Ausführlichkeit ist nur auf Rechnung des ersten
Schreibers zu sezen, der von der Voraussezung ausgehend, daß
Joseph und Maria eigentlich in Nazaret wohnten, sich nun auch
eine Erklärung entweder geben ließ oder vielleicht auch sich selbst
gab, doch bleibt mir das erste wahrscheinlicher, wie es gekommen
daß Jesus in Bethlehem geboren worden. Da ward ihm eine
Verzeichnung genannt, und obgleich nur eine priesterliche gemeint
war, verwechselte er, vielleicht kein palästinischer Jude, diese mit
einer größeren bekannteren aber späteren Begebenheit, der Scha- 30
zung durch Quirinus. Eine frühere römische Verzeichnung an-
zunehmen, bleibt bei den Verhältnissen, in denen Herodes der
große stand, ein wunderlicher und sehr unwahrscheinlicher Ge-
danke, und noch wunderlicher, daß mit einer solchen eine prie-
sterliche Verzeichnung sollte verbunden worden sein. Denn wenn
die leztere durchaus jeden an seinen Stammort reisen lassen
mußte: so konnte verständigerweise jene nur in dem Hauptort
jedes Distrikts für dessen Einwohner vollbracht werden; und beide
mußten sich also häufig, wie auch mit Joseph der Fall gewesen
wäre, durchkreuzen. Weil nun diese Einleitung nur so entstan-
den ist, kann sie uns auch über die Geburt Christi selbst nichts
lehren, als was der Schreiber aus der eigentlichen Erzählung
wußte. Aber gewiß dürfen wir uns auch weder anmaßen sie
zu einer chronologischen Bestimmung zu gebrauchen, noch uns
auflegen die chronologischen Schwierigkeiten darin zu lösen, was
eben deshalb, weil es schon an den nothwendigsten Bedingungen
dazu fehlt, auch noch niemand nur einigermaßen gelungen ist.

Was wir II, 22-40 von der Darstellung des Kindes im Tempel, die mit dem Reinigungsopfer der Mutter verbunden wurde, lesen, scheint auch ursprünglich ohne Zusammenhang mit dem vorigen erzählt und aufgezeichnet zu sein; denn am Ende

wird vom Umkehren nach Nazaret geredet, als ob die Eltern
auch von dort her nach Jerusalem gekommen wären, ohne den
37 bisherigen Aufenthalt in Bethlehem auch nur mit einem Wort
zu erwähnen, was doch so leicht und natürlich gewesen wäre.
Diesen Aufenthalt also ignorirt unsere Erzählung. Nur möchte
ich deshalb das Wundern der Maria über die Aeußerungen des
Symeon nicht so verstehen, als ob die Erzählung vorausseze, sie
selbst wisse noch gar nicht, wer ihr Sohn sei. Denn gewiß
nicht als das einzige Zeichen, was ihr geworden, sondern nur als
eines aus mehreren kann diese Begebenheit erzählt worden sein.
Und sie trägt ohnerachtet des wunderbaren, das auch ihr nicht
fehlt, ein rein geschichtliches Gepräge. Denn zu natürlich um
gedichtet zu sein ist dieses, wie Symeon, der wahrscheinlich auch
voll messianischer Erwartungen sich ein Zeichen erbeten hatte, als
ihm ein solches wir wissen nicht wie geworden war, zuerst nur
für sich selbst und ohne von den Eltern Notiz zu nehmen, in eine
begeisterte Rede ausbricht, und erst als er ihre Verwunderung
merkt sich an sie wendet. Und wer sollte auch, wenn man an-
nehmen wollte, auch dies sei ursprünglich eine dichterische und
symbolische Darstellung gewesen, für diese neben dem Symeon
die Hanna erdichtet haben, die gar nicht einmal dichterisch be-
nuzt ist? und noch dazu mit dieser Genauigkeit in ihrer Perso-
nalität, wogegen die Hauptperson weit nachlässiger bezeichnet ist.
Diese Spur führt uns gleich weiter, und giebt nicht undeutlich
zu erkennen, daß auch diese Erzählung nicht von Maria oder
Joseph herzuleiten ist, denen Hanna und Symeon gleich fremd
38 waren, sondern von einem der sie mittelbar oder unmittelbar aus
dem Munde der so genau beschriebenen Hanna hatte. Und auch
von dieser Begebenheit gilt, wie von der vorigen, daß sie gewiß
zwischen der Kindheit Jesu und seinem öffentlichen Auftreten ist
vergessen worden, und erst später wieder hervorgezogen. Aufsehn
mußte sie im ersten Augenblikk erregen, und zwar nicht wenig,
da wir uns den Symeon, wollen wir auch bescheiden bleiben
und nicht mehr wissen, doch als einen bekannten und angesehenen

Mann denken müssen. Aber die Aussicht auf das was ein eben gebornes Kind einst in der Reife seines Lebens sein und leisten sollte, war zu weit, um zumal in einer so unruhigen Zeit, wo ein Stoß auf den andern folgte, fortwährend Aufmerksamkeit zu finden. Daher auch Symeon, der von der ersten Erzählerin dieses Auftrittes nur genannt zu werden brauchte, in der Feder unseres Verfassers schon als ein unbekannter erscheint, den er nur durch die aus der Sache selbst hervorgehenden Eigenschaften bezeichnet. Ein absichtliches Verschweigen der unter sich verstandenen Messiasfreunde kann ich mir nicht denken. Davon würde sich hier wol in V. 38 eine leise Andeutung finden.

Daß das lezte Stükk dieser Masse, der erste Tempelbesuch Jesu, mit dem vorigen auch nicht in Einem Zusammenhange ursprünglich hingeschrieben worden, geht aus mancherlei Zeichen hervor. V. 40, den einige ganz wunderlicherweise als den Anfang dieses lezten Stükkes ansehn gegen alle Analogie mit I, 80 und II, 52, ist eine reine Schlußformel. Als Uebergang ange- 39
sehn bindet er nicht genug; sondern es würde etwa heißen nach der Rükkehr nach Nazareth, Und hier blieb nun das Kind wachsend und zunehmend bis es 12 Jahr alt u. s. w. So etwas wäre wirklich ein Uebergang; das Ruhenbleiben im allgemeinen, was wir in unserm Verse finden, kann nur einen Schluß andeuten, eben wie I, 80 und II, 52. Auch zeichnet sich diese Erzählung aus durch eine mehr periodische und überhaupt mehr gräcisirende Structur, welcher Vorzug sich nur verliert in dem Dialog zwischen Maria und Jesus, wo der Concipient sich vielleicht verpflichtet hielt möglichst wörtlich zu referiren. Denn übrigens scheint ihrem Stile nach die Erzählung nicht aus dem aramäischen übersezt, sondern gleich griechisch abgefaßt worden zu sein. Sie kann aber offenbar nur auf Maria zurükkgeführt werden. Denn von der Reisegesellschaft wird sonst niemand mit umgekehrt sein nach Jerusalem, und von der Versammlung in der Tempelschule kann die Erzählung aus denselben Gründen nicht herrühren, aus denen wir die Erzählung von der Erscheinung

der Hirten auch nicht von Joseph und Maria ableiten konnten.
Und wie die Worte πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα hier (V. 51) of-
fenbar eine griechischere Bedeutung haben, als oben V. 19; denn
hier heißen sie bestimmt die Worte, die zwischen ihr und dem
Knaben gewechselt wurden: so soll hier verbürgt werden, daß
diese genau wiedergegeben worden. In diesem Gespräch, das,
wenn man es nicht recht genau faßt — wie sich nämlich Jesus
40 zunächst nur außer Schuld sezen will wegen des langen Suchens,
wie es aber mit seinem Zurükkbleiben zugegangen wol hernach
wird erzählt haben —, eine räthselhafte Gleichgültigkeit Jesu zu
verrathen scheint, liegt auch eine sichere Bürgschaft, daß nicht
etwa die ganze Geschichte erdichtet ist, um auch etwas merkwür-
diges von Jesu zu haben aus diesem Zeitpunkt, wo ihm zuerst
die Heiligthümer des Tempels und des Gesezes aufgeschlossen
wurden. Aber eine Frage nach diesem Zeitpunkt kann allerdings
die erste Veranlassung gegeben haben, daß Maria diese kleine
Begebenheit erzählte, die ihr, wie man deutlich sieht, vorzüglich
wegen des lernbegierigen Aufenthaltes Jesu im Tempel und we-
gen der Worte ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου δεῖ εἶναί με ein-
drükklich geblieben war. Denselben Standpunkt hat auch unser
schriftlicher Verfasser, der eben deshalb die einleitenden Umstände
etwas sorglos zusammenfaßt, und sich auch hiedurch von dem
Verfasser der vorigen Erzählung unterscheidet. Denn weit mehr
hätte es hier zur Sache gehört, zu sagen daß es Sitte war den
zwölfjährigen Knaben in den Tempel einzuführen, als dort Noth
that die Opfer zu beschreiben, welche bei der Reinerklärung ge-
bracht werden mußten. Nach allem diesem denke ich nicht, daß
man dennoch aus dem αὐτοῦ V. 41 oder aus der Aehnlichkeit
zwischen V. 51 und V. 19 oder V. 52 und V. 40 auf Einen
ursprünglichen Verfasser alles bisherigen wird schließen wollen.
Denn in jenes αὐτοῦ kann sich der Name sehr leicht verwandelt
41 haben durch den, der diese Erzählung zu den vorigen hinzuschrieb;
ja sogar dem ersten Concipienten eines solchen einzelnen Blattes
kann es angehört haben. Bestimmter scheint freilich die Aehn-

lichkeit des V. 52 mit 40 und 1, 80 auf eine Kenntniß jener frühern Stellen hinzudeuten, und wahrscheinlich wird diese Schlußformel erst von dem herrühren, der unsere Erzählung den vorhergehenden zugeschrieben hat. Zweifelhaft aber muß bleiben, ob dieser der Sammler des bisherigen gewesen ist, was die reinere Gräcität, die wir in dem die übrige Sammlung bindenden V. 21 ganz vermissen, fast unwahrscheinlich macht. Da diese aber in der ganzen Erzählung der Hauptsache nach herrscht und mehr als irgend etwas bisher vorgekommenes an den Eingang erinnert: so könnte man vermuthen, der Sammler und Ordner des ganzen sei zugleich der erste schriftliche Concipient dieses lezten Stükkes, das er nach Anleitung einer mittelbar oder unmittelbar von Maria herrührenden mündlichen Erzählung den frühern Nachrichten von der Kindheit Jesu, die er schon gesammelt vorfand, angehängt hat, so daß wir hier zum erstenmal seit den Eingangsworten seine eigne Hand wieder hätten. Doch dies bleibt eine nicht fester zu begründende Vermuthung.

So demnach, durch wahrscheinlich allmähliges Anreihen mehrerer einzeln unabhängig von einander aufgezeichneten Erzählungen an ein ursprünglich gar nicht als Geschichtserzählung sondern als Gedicht abgefaßtes Stükk ist diesen Anzeigen zufolge die erste Masse unseres Evangeliums entstanden. Vergleichen wir sie 42
nun ganz unbefangen mit der ähnlichen bei Matthäus: so haben wir zwei parallellaufende Reihen von Erzählungen, parallel laufend in dem engeren Sinne, daß sie keinen einzigen Punkt, das heißt hier keine ganze Thatsache, mit einander gemein haben, aber auch so, daß sie sich nicht etwa ergänzen, sondern vielmehr daß die zusammengehörigen Glieder beider Reihen einander fast vollkommen ausschließen: daher denn, wenn in irgend einem Punkt die Erzählung des einen Evangelisten richtig ist, die des andern, was denselben Zeitpunkt betrifft, nicht richtig sein kann. Nämlich zuerst, ist unsere Verkündigungsgeschichte wahr: so lassen sich des Josephs Zweifel und ihre Entscheidung bei Matthäus nicht denken. Denn wenn man sich auch das unwahrscheinliche ge-

fallen lassen will, Maria sei unmittelbar nach der Verkündigung zur Elisabet gereiset ohne dem Joseph vorher etwas zu sagen, und dieser habe unterdeß von ihrer Schwangerschaft und der Engelverkündigung aus der dritten Hand erfahren: so muß doch in Maria, ehe sie sich über diesen wichtigen Punkt mit Joseph verständiget, eine Unsicherheit gewesen sein, die man aber ihren Reden bei der Elisabet nicht nur nicht anmerkt, sondern bei der es ihr auch ohne die größte Gleichgültigkeit gegen ihren Verlobten unmöglich müßte gewesen sein drei Monate dort zuzubringen. Und was hatte Joseph für eine Nothwendigkeit diese Sache bei sich zu entscheiden, ehe er Maria gesprochen? zumal wenn, wie
43 Paulus annimmt, Maria und also wol auch er schon vorher Nachricht gehabt von der Erscheinung des Zacharias. Erzählte ihm nun aber Maria von ihrer Aufnahme bei Elisabet und von der augenscheinlichen Verbindung beider Erscheinungen: so mußte er glauben, auch ohne daß ein Engel erschien. Nimmt man hingegen die Erzählung des Lukas weg, und betrachtet die bei Matthäus allein: so hat sie nichts unwahrscheinliches in sich. Jener Aufsaz also bei Lukas und dieser bei Matthäus, der aber unrichtig zum Unterschiede von jenem ein nazaretanischer genannt wird, da auch Maria nach Lukas in Nazaret wohnt, wollen nicht zusammenstimmen, wenn man die Sachen historisch und psychologisch betrachtet. Zweitens stimmen auch nicht recht die beiden Erzählungen bei Lukas von den bethlehemitischen Hirten und von der Darstellung im Tempel mit jenen beiden bei Matthäus von der Anbetung der Morgenländer und dem bethlehemitischen Kindermord. Denn die Morgenländer müssen vor der Darstellung Jesu in Bethlehem gewesen sein, weil Lukas nicht nur nach dieser unmittelbar die Eltern mit dem Kinde nach Nazaret zurükkehren läßt, sondern auch, wie die ganze Sache bei ihm dargestellt wird, nicht der mindeste Grund sich denken läßt zu einem neuen verlängerten Aufenthalt in dem fremden Bethlehem. Weder ein Arbeiten in Bethlehem noch eine Absicht sich in Bethlehem niederzulassen ist in der Erzählung bei Lukas gegründet,

ja nicht einmal mit ihr verträglich, und man zerstört ihre ganze Anschaulichkeit, wenn man ihr andichtet, es sei nur ausgelassen daß Joseph noch einmal nach Bethlehem zurükkgekehrt sei. An- 44
dern ist dies zu verzeihen; aber wer so pragmatisirt wie Paulus, der sollte so leicht hierüber nicht hinweggegangen sein. Die Sache ist wol sehr klar, wenn man zusammennimmt, wie Joseph bloß der Schazung wegen nach Bethlehem gegangen, wie schlecht sich die Wöchnerin dort befand, und wie ungern sie sich die zwiefache Reisebeschwerde werden gemacht haben. Waren aber die Morgenländer vorher hingekommen: so war auch gewiß, nahe wie Bethlehem bei Jerusalem war, eine Kunde hingekommen, wie Herodes nach dem Geburtsort des Messias gefragt, und wie auf diese Anweisung die Morgenländer ihn gefunden. Ja noch mehr, die Morgenländer mußten auch in Bethlehem den Traum haben, der sie vor Jerusalem warnte, und es ist viel wahrscheinlicher daß sie ihn erzählt als daß sie ihn verheimlicht haben. Hätte nun nicht Joseph bei dem bekannten Charakter des Herodes aus diesen Umständen Verdacht schöpfen müssen, und die ganz unnüze Reise nach Jerusalem unterlassen? Die Flucht nach Egypten also hängt freilich sehr natürlich mit der Ankunft der Morgenländer zusammen und mit dem dadurch erregten Aufsehn, wie auch Paulus sehr gut auseinandersezt: aber die Reise nach Jerusalem besteht damit nicht. Der bethlehemitische Kindermord ist aber auf jeden Fall eine in dieser Beziehung, auch die wildeste Grausamkeit bei Herodes vorausgesezt, nicht recht begreifliche Begebenheit. Denn wieviel wohlfeiler konnte er seinen Zwekk erreichen, und wie sehr mußte er besorgen ihn ohnerachtet des 45
grausamen Befehls zur Zeit der Schazung ohne genauere Nachforschung dennoch zu verfehlen; wie leicht mußte es ihm werden zu erfahren, wohin in dem kleinen Bethlehem die Fremden ihre kostbaren Geschenke gebracht, und also auch, daß das Kind nicht mehr da war. Eine ganz leere Wuth also sollte er zwar ausgelassen, dagegen aber gar nichts überlegtes gethan haben, um den gefährlichen Knaben selbst zu treffen, wovon er doch, selbst

wenn dieser nach Egypten geflohen war, sehr viel Hoffnung haben mußte, daß es gelingen werde. Endlich ruhen beide Reihen von Erzählungen jede auf einer ganz andern Ueberlieferung, wie niemand, der jede für sich unbefangen betrachtet, verkennen kann. Lukas nämlich sezt überall voraus, Joseph und Maria haben vor der Geburt Jesu, die nur zufällig in Bethlehem erfolgte, schon in Nazaret gewohnt. Matthäus hingegen weiß von einer zufälligen Ursache des Geborenwerdens in Bethlehem nichts, sezt aber ganz deutlich voraus, daß Joseph, wenn nicht besondere Umstände dazwischen getreten wären, nach der Flucht würde nach Judäa zurükkgegangen sein, und nimmt also offenbar an, daß er dort und nicht in Galiläa wohnhaft gewesen. Alle Vereinigungen dieser beiden entgegengesezten Angaben scheinen nur eine künstliche Quälerei, zu der man sich ohne Noth nicht herablassen, oder vielmehr überhaupt lieber nicht erklären muß als so. Wie also nun? Sollen wir im ganzen die eine von diesen beiden Reihen für
40 wahr erklären und die andere für falsch, oder wie sollen wir uns helfen? Zu einer solchen Entscheidung mit Einem Streich dürfen wir uns schon desfalls nicht mehr berechtigt halten, weil wir in unserer Reihe bei Lukas einiges gefunden haben, was, mehr dichterisch dargestellt als geschichtlich, im Streite gleich nachgiebt, anderes aber auch, was deutliche Zeichen einer absichtslosen und unverfälschten Ueberlieferung an sich tragend nicht nachgeben will. Wir müssen daher theilen und jedes einzeln betrachten. Zuerst also werden wir sagen, unsere Verkündigungsgeschichte kann keinen Anspruch darauf machen, als Geschichte gegen die Erzählung des Matthäus von den Bedenklichkeiten des Joseph und wie sie gehoben worden aufzutreten; sondern wir werden nur mit der Erzählung des Matthäus zu vergleichen haben die traditionelle Grundlage unseres Gedichtes, nämlich daß bei Maria auf eine außerordentliche Weise noch vor der Geburt Jesu Erwartungen, daß sie den Sohn Gottes gebären werde, erregt worden sind. Dieses aber vereinigt sich mit der Erzählung des Matthäus sehr leicht. Maria konnte sogar, wie billig vorauszusezen ist, dem

Joseph erzählt haben was ihre Erwartung begründete, und dieser, wie liebend und vertrauend, wie fromm und auf den Messias hoffend wir ihn auch denken mögen, kann dennoch, wenn jene Erwartungen nur durch minder deutliche noch nicht in so bestimmte Verbindung mit wirklichen Begebenheiten getretene Zeichen begründet waren, bald mehr bald minder gläubig, je näher ihm aber die Nothwendigkeit trat sich völlig zu entscheiden, um desto mehr sich auf die zweifelnde Seite geneigt haben. Wir 47
können dann um desto unbesorgter die Erzählung bei Matthäus in der weisen Unbestimmtheit lassen, in der sie sich hält; der traditionelle Grund unseres Verkündigungsgedichtes weiset alle frevelnden Deutungen zurükk, womit gemeine Hände den heiligen Schleier beschmuzen wollen, den sie nicht lüften können. Und grade so weit sollen wir nur in diesen Untersuchungen kommen. Was nun weiter den zweiten Moment betrifft: so müssen wir darauf beharren, daß unsere Erzählungen von der Geburt Jesu und von seiner Darstellung im Tempel in der Hauptsache ein reingeschichtliches Gepräge tragen; ist es aber wol mit denen des Matthäus eben so? Hat nicht die Erzählung von den Magiern in ihrem innersten Grunde einen ganz symbolischen Charakter, daß sie nämlich eben dadurch, daß Jesus sogleich auch von Heiden anerkannt worden, dem Christenthume sein Recht sich über das Judenthum hinaus zu erstrekken geltend machen, und dadurch, daß der König der Juden eben auf diese Veranlassung den neugebornen Messias verfolgt, die Verwerfung des besonders über den Antheil, der den Heiden gewährt wurde, erbitterten Volkes ahnden lassen will? Daher auch die Verwebung dieser Erzählung mit herbeigezogenen alttestamentischen Stellen. Und so konnte mit dieser symbolischen Erzählung, deren Ursprung wol in den östlichen Grenzen von Palästina am besten zu suchen ist eine wirkliche Thatsache, denn rein erdichtet ist jener Kindermord wol schwerlich, in künstliche Verbindung gebracht sein. Hier also 48
würde Matthäus, als dichterisches mit aufgenommen habend, zurükktreten, und Lukas das geschichtliche Feld behaupten. Kann

es die Glaubwürdigkeit beider Evangelisten etwa vermindern, daß jeder etwas nicht rein geschichtliches in sein Geschichtsbuch aufgenommen? Gewiß nicht bei dem billigen Beurtheiler, welcher bedenkt, theils daß alles dieses immer nur im Vorhofe des eigentlichen Gegenstandes liegt, denn der war nur das öffentliche Leben Jesu, theils wie Dichtung und Geschichte auch in den heiligen Büchern, die unsere Verfasser am meisten vor Augen hatten, und mit denen sie und die Zeitgenossen, von denen sie ihre Nachrichten nahmen und für die sie schrieben, am meisten genährt waren, nirgend ganz gesondert sind, und sie also den sondernden Sinn, der uns eigen ist, weder haben konnten noch bedurften, theils endlich, wie weit dennoch ihr reines Gefühl sie überall entfernt gehalten hat von der Abenteuerlichkeit und Fabelhaftigkeit verschollener Evangelien, deren Sammler oder Verfasser von dem verworrenen Geiste des rabbinischen Judenthums beseelt waren. Dieser Gegensaz erhält unsere kanonischen Evangelisten in ihrem gerechten Ansehn, und zeigt uns den Geist, in dem sie gehandelt haben, in seiner Würde und Heiligkeit. Und so kann die prüfende Untersuchung des einzelnen, wie sie uns geziemt, ungestört ihren Gang gehen. — Doch es ist übrig noch ein Wort zu sagen über die verschiedene zum Grunde liegende Vorstellung von dem Wohnort der Eltern Jesu, ein Punkt, über
49 den es schwer bleiben wird aufs reine zu kommen. Die Aussage bei Lukas, daß Joseph und Maria eigentlich immer nur in Nazaret gewohnt, liegt theils in dem poetischen Stükk theils in den Schlußformeln, in denen nie die Genauigkeit der Erzählung selbst ist; und man kann sie daher nur als eine sehr allgemeine Voraussezung ansehen. Die Aussage des Matthäus, daß sie vorher in Judäa gewohnt, ist nur bestimmt vorhanden in Verbindung mit dem wahrscheinlich nicht geschichtlichen Theil der Erzählung, und also vielleicht nur entstanden aus der Voraussezung, daß, da Christus in Bethlehem geboren worden, auch wahrscheinlich seine Eltern da gewohnt haben. Dem aber widerspricht die Hirtengeschichte bei Lukas, welche gradezu aussagt,

daß da, wo Jesus geboren worden, seine Eltern nicht gewohnt haben. Um den Lukas auf des Matthäus Seite zu ziehen, müßte man annehmen, daß diese Geschichte durch sehr viele Hände gegangen sei und mancherlei Zusäze erfahren habe, was nicht sehr wahrscheinlich ist; um den Matthäus auf Lukas Seite zu ziehen, müßte man annehmen, daß seine Erzählung, die überhaupt schon etwas gelehrtes hat durch ihre Citationen, auch am Ende auf eine gelehrte Weise — denn es gehörte schon eine besondere Reflexion dazu, dieses zu finden, daß Joseph mit Recht vom Philippos weniger besorgen durfte, als vom Archelaos — die fälschlich vorausgesezte späte Wanderung nach Galiläa erklären will. Die Wahl bleibe frei, denn ein drittes weiß ich für jezt nicht aufzustellen.

Zweite Masse III, 1—IX, 49.

Hier finden wir von vorne herein einen genauen Zusam- 10
menhang bis IV, 15. Dann aber auch eine Schlußformel so bestimmt als eine der bisherigen, und die sich gänzlich weigert als Uebergang von einem Gegenstande zum andern, wie dergleichen auch in fortlaufender Erzählung vorkommen müssen, angesehen zu werden. Wer das Leben Christi im Zusammenhang beschreiben und also soviel er konnte von solchen Begebenheiten erzählen wollte, auf welchen der Ruf Christi sich gründete: wie konnte der hier schon von seinem Rufe reden, und dadurch nur den falschen Gedanken veranlassen, als ob er wissentlich einen ganzen Zeitraum übersprungen hätte? Ja nicht einmal als Uebergang zu der unmittelbar folgenden Erzählung von dem Vorfall in der Synagoge zu Nazaret lassen sich V. 14 und 15 erklären. Bei diesem Vorfall erscheint freilich Jesus schon als berühmt, aber nicht nur das, sondern er beruft sich eben so deutlich auf Wunder, die er verrichtet. Wären also V. 14 und 15 zugesezt worden um die Lage anzudeuten, in der Jesus sich schon befand, als er in Nazaret auftrat: so würde nicht bloß von seinem Ruhm

als Lehrer, sondern auch von seinen Wundern die Rede gewesen
sein. Wie die Worte jezt lauten, können sie nur von einem her-
rühren, der hier seine Erzählung von dem Anfang des öffentli-
chen Lebens Jesu beschloß, ohne etwas weiteres hinzufügen zu
wollen. Natürlich schließt der so, von dieser Zeit an habe Je-
31 sus in seinem Vaterlande öffentlich gelehrt und sei berühmt wor-
den. In diesem von dem folgenden ganz abgeschnittenen Stükke
nun sind auf eine wie es scheint nicht weiter trennbare Weise
vereiniget die Nachricht von der Taufe Christi, sein Geschlechts-
register und die Versuchungsgeschichte. Auffallend aber ist, daß
auch hier, wie bei Matthäus, ursprünglich die lezte mit der er-
sten zusammenhängt. Denn nicht nur das Umkehren vom Jor-
dan, IV, 1, bezieht sich auf III, 3, sondern auch der Ausdrukk,
daß Jesus voll gewesen des heiligen Geistes, auf das Herabstei-
gen des Geistes auf ihn III, 22; und man kann IV, 1 unmit-
telbar an III, 22 anknüpfen, so daß die Genealogie zwischen
beiden nur gleichsam mit Gewalt eingeklemmt zu sein scheint.
Aus dieser Einklemmung erklärt sich auch am besten die beschwer-
liche und vieldeutige Kürze des V. 23, die den Auslegern so viel
zu schaffen macht. Freilich läßt sich eine gewisse Verwandtschaft
des Geschlechtsregisters mit den beiden andern Gegenständen nicht
verkennen, so daß sie wol könnten ursprünglich zusammen ver-
bunden gewesen sein. Denn die davidische Abstammung Christi
war eben sowol ein Beweis seiner messianischen Würde, als das
Zeugniß Johannis und das göttliche bei der Taufe, und als sein
Sieg über den Teufel. Aber grade das beweisende in der Ge-
nealogie ist dadurch verstekkt, daß sie bis auf Adam hinaufge-
führt ist, und auch die beiden andern Erzählungen scheinen nicht
als Beweise für die höhere Würde Jesu mit einander verbunden
32 gewesen zu sein, sondern als den Anfang des Lehramtes Jesu be-
zeichnend, wie man aus der Schlußformel ganz deutlich sieht, in
welche Ansicht auch das ἀρχόμενος V. 23 nach der Meinung
der besten Ausleger eingeht. Und das ist auch ganz natürlich.
Daß die Taufe Jesu als Einweihung zu seinem öffentlichen Le-

den allgemein angesehen ward, wissen wir auch aus der Apostelgeschichte; und wenn die Versuchung Jesu faktisch genommen wurde, so mußte man sie um so mehr in dieselbe Zeit sezen, als leicht auszumitteln war, daß seitdem Christus einige Jünger als beständige Begleiter um sich versammelt hatte, dergleichen nicht vorgefallen sei. Leicht verband sich mit dieser Notiz noch eine symbolische Vorstellung, wie etwa daß Christus sich durch diesen Sieg über den bösen Geist erst das Recht erworben ihn auch hernach überall zu verfolgen und zu vertreiben. Und so wäre leicht begreiflich, wie man diese beiden Momente als den Anfang des öffentlichen Auftretens Jesu bezeichnend mit einander verband, woher sie denn bei Matthäus und Markus eben sowol als hier unmittelbar auf einander folgen. Wie ist es nun mit dem Einklemmen des Geschlechtsregisters zugegangen, und wem ist dieses zuzuschreiben? Unbedenklich schreibe ich es Lukas, d. h. dem Ordner des ganzen zu, und nehme an, er habe diese Genealogie einzeln überkommen, habe früher nicht eine leichte Gelegenheit gefunden sie einzurükken, und ihr nun aus Noth, auch nicht auf die leichteste Weise, den einzigen Ort angewiesen, der noch übrig war. Denn vor die erste Masse konnte er sie nicht stellen, da er dann hätte rükkwärts gehen müssen von Jesus zu Zacharias. Innerhalb derselben wäre die schikklichste Stelle sie einzuschieben gewesen nach II, 7 oder nach II, 20; allein er scheint ungern daran gegangen zu sein, auseinander zu sprengen was er schon gebunden fand. Hinter die erste Masse II, 40 konnte er sie freilich auch stellen; allein da diese mit der Rükkehr nach Nazaret schloß, und seine nächste Erzählung mit der Reise von Nazaret nach Jerusalem anfing: so ließ er natürlich diese folgen, und legte die Genealogie noch zurükk. Hinter dieser Erzählung hätte sie aber ganz fremd und schlecht gestanden, und es blieb ihm also nichts übrig, als nun doch sie zwischen etwas schon verbundenes einzuschieben, wobei er daher lieber die Fuge etwas scharf durchblikken läßt, als daß er mehr als höchst nothwendig von seinem eigenen hinzugethan hätte. Was beiläufig gesagt die Ge-

nealogie selbst betrifft, so ist die leichteste Annahme offenbar die, daß Eli und Jakob Halbbrüder gewesen, und der Fall einer Leviratsehe eingetreten sei. Nur muß man einen Schritt weiter gehend sagen, die eine Genealogie also sei die der jüngern Brüder Josephs, die ein minder kundiger, welcher diesen Umstand etweder nicht wußte oder nicht beherzigte, irgendwoher sich verschafft hatte, und nun glaubte die Genealogie Josephs selbst zu besizen; ein Vorwurf, welchen wir immerhin auf unserm Evangelisten, der ja vielleicht gar kein geborner Jude war, noch lieber als auf einem seiner Vordermänner können ruhen lassen.

54 Ist also das Eintreten des Geschlechtsregisters an diesem Orte so erklärt, und vergleichen wir nun die Nachricht von der Taufe und die Versuchungsgeschichte, wie wir beides hier und wie wir es bei Matthäus finden: so zeigt sich freilich eine bedeutende Verschiedenheit beider Texte, die es fast unmöglich macht, beide für eine und dieselbe etwa nur verschieden übersezte Erzählung zu halten; und hierüber muß man sich allerdings wundern, eben weil doch beide Begebenheiten auf dieselbe Weise aneinandergereiht sind, und auch wieder in vielem so genau zusammenstimmen. Am leichtesten allerdings kann man sich das Verhältniß der Versuchungsgeschichte erklären. Die Sache anlangend, so kann ich sie weder als Ekstase ansehn, denn es fehlt an allen Beispielen ekstatischer Zustände in der Geschichte Christi, noch als eine äußere Darstellung dessen was innerlich in Christo vorgegangen. Denn wenn er auch nur auf die flüchtigste Weise solche Gedanken gehegt, so ist er nicht Christus mehr, und diese Erklärung erscheint mir als der ärgste neoterische Frevel, der gegen seine Person begangen worden. Wenn man sie nun als eine Thatsache eben so wenig kann gelten lassen: so bleibt wol das natürlichste, sie, wie auch andere schon gethan, als eine Parabel anzusehn. Drei Hauptmaximen Christi für sich und für die, welche durch ihn mit außerordentlichen Kräften ausgerüstet sein Reich fördern sollten, sind darin ausgedrükkt: die erste, kein Wunder zu thun zum eignen Vortheil selbst unter den dringendsten Umstän-

den; die andere, nie in Hoffnung auf den außerordentlichen gött- 56
lichen Beistand etwas zu unternehmen, was, wie das Herablassen
von der Zinne des Tempels, weil es in dem natürlichen Gang
der Dinge nicht liegt, nur abenteuerlich sein würde; endlich die
dritte, niemals, auch nicht wenn der größte Vortheil unmittelbar
dadurch zu erreichen wäre, sich in eine Gemeinschaft mit den
bösen oder gar in eine Abhängigkeit von den bösen einzulassen;
und stärker konnte Christus sich nicht gegen jede entgegengesezte
Handlungsweise erklären, als wenn er sie dem Satan zuschrieb.
Daß wir hier ein solches Compendium messianischer und aposto-
licher Weisheit finden, und daß grade die Entwikklung der sata-
nischen Gedanken am meisten herausgehoben ist, die Beantwortung
derselben dagegen zurükktritt, macht diese Ansicht sehr wahrschein-
lich. In einem solchen Sinn also hat Christus seinen Jüngern
diese Parabel vorgetragen; denn daß einer der Apostel sie in dem-
selben Sinne sollte erfunden haben, ist schon minder wahrschein-
lich. Leicht aber konnte sie schon in der zweiten und dritten
Hand geschichtlich verstanden werden, eben so leicht aber auch
ohnerachtet dieser Umdeutung im wesentlichen übrigens unverän-
dert durch sehr viele Hände gehen. Die Folge der Versuchungen,
wie Matthäus sie angiebt, ist die richtigste, wenn man auf die
Bedeutung der Parabel sieht; die Umstellung derselben im Lukas
scheint mehr auf die Einkleidung berechnet; denn sie kann erklärt
werden aus der Ueberlegung, wie unwahrscheinlich es sei, daß 56
Christus mit dem Teufel erst solle aus der Wüste nach Jerusalem
gegangen sein und von da wieder ins hohe Gebirge, da dieses
und die Wüste eher nahe bei einander zu denken ist. Alle Ab-
weichungen des Lukas vom Matthäus hängen mit dieser Umstel-
lung zusammen; so wie der Kern aller Uebereinstimmungen der
Dialog zwischen Christo und dem Teufel ist, der sich auch natür-
lich am meisten unverfälscht erhalten mußte. Wir haben also
hier eine Umarbeitung, die man indeß nicht glükklich nennen kann,
da sie auf etwas der ersten Erfindung ganz fremdes ausgeht.
Im Markus nun ist der Kern ganz verschwunden, und nur die

Schale übrig geblieben, mit einem abenteuerlichen Zuge vermehrt, indem er, man sieht gar nicht ein warum, Christum in die Gesellschaft wilder Thiere bringt, die in den sogenannten Wüsten Palästinas doch nicht können in Haufen einheimisch gewesen sein. Daß aber diese Parabel einmal geschichtlich verstanden immer in Verbindung mit der Taufe Christi erzählt wurde, geht recht aus Markus hervor, der grade nur deshalb scheint die Sache nicht ganz übergangen zu haben, und ist überhaupt, da Christus sie wahrscheinlich selbst in diesen Zeitpunkt gelegt hatte, sehr natürlich, auch ohne Urevangelium. Vielmehr ist nicht zu begreifen, wie, nach Eichhorn, grade das wenige, was Markus über diese Sache sagt, sollte ins Urevangelium aufgenommen worden sein, recht um der Willkühr ein höchst bedenkliches Spiel zu eröffnen in Ausmalung dieser Versuchungen Christi. — Wie nun die
57 Versuchungsgeschichte überarbeitet ist bei Lukas, so ist es auch wol die Nachricht von der Taufe Christi. Die Verschiedenheit der Person, in der die himmlische Stimme redet, ist zwar leicht zu erklären als verschiedene Uebersezung aus dem aramäischen, worin keine Person ausgedrükkt war, sondern wol nur stand, Siehe da mein geliebter Sohn! Aber der Zusaz ἐν σωματικῷ εἴδει ist doch hineingearbeitet bei Lukas, wahrscheinlich um dieses Herabsteigen des Geistes zu unterscheiden von denjenigen Ereignissen, die öfter bei der Taufe der Christen vorkamen und als Zeichen der Besiznahme des Geistes angesehen wurden. Hier nämlich schloß man die Anwesenheit des Geistes grade aus den lauten und begeisterten Aeußerungen christlicher Gesinnung; dort aber betete Christus, auch ein Zusaz unserer Erzählung, und da dies wol nur in der Stille geschah, konnte auch das Herabsteigen des Geistes nur wahrgenommen worden sein durch das Gesicht. Dagegen fehlt in unserer Erzählung das bei Matthäus vor der Taufe hergehende Gespräch Johannis mit Jesu, und indem das göttliche Zeichen zur Hauptsache gemacht, das Getauftwerden Christi selbst nur in der indirecten Rede vorgetragen ist, zeigt das ganze einen sehr verschiedenen Charakter. Und man muß

gesehen, wie die Verbindung der Taufe und der Versuchung aus den angeführten Gründen uns gar nicht nöthiget ein Urevangelium anzunehmen: so werden vielmehr bei Voraussezung eines solchen grade diese Abweichungen der einen Erzählung von der andern nur schwerer zu begreifen. Um nun auch hier, wiewol 58
nur beiläufig, etwas über die Sache selbst zu sagen: so kann auch wol dieses göttliche Zeichen nicht in der Gegenwart einer großen Volksmenge vorgefallen sein. Denn die Spuren von der großen Wirkung, die ein solches hervorgebracht haben müßte, fehlen ganz. Christus mußte schon getauft sein, als die Gesandtschaft des hohen Rathes an Johannes kam; das lehrt der Zusammenhang der johanneischen Erzählung so deutlich, daß ich mich nur wundern kann, wie man das Gegentheil annehmen konnte. Also hätte Johannes nicht den Messias als zwar schon vorhanden aber ganz unbekannt schildern können, wenn er auf eine so öffentliche Weise wäre proclamirt worden, und würde auch nicht am folgenden Tage zu seinen Schülern von diesem Zeichen haben reden können, als von etwas, das offenbar nur ihm begegnet war. War also Johannes bei der Taufe mit Jesu allein: so müssen auch alle Erzählungen hievon aus der seinigen hervorgegangen sein. Diese aber, wie sie uns sein Schüler Johannes Zebedäi mittheilt, weiß von keiner himmlischen Stimme; sondern nur das Herabsteigen des Geistes ward dem Täufer nach einer ihm gewordenen Verheißung zum göttlichen Zeugniß, daß dieses der Messias sei. Auch kann er nicht vor diesem Zeichen Jesum haben abhalten wollen sich taufen zu lassen, da er versichert ihn vorher nicht gekannt zu haben. Wodurch aber und auf welche Weise Johannes wahrgenommen daß der Geist auf Jesu ruhe, sagt er uns nicht; und da beide allein waren, können ihm gar wohl auch Reden Jesu hievon das Zei- 59
chen gewesen sein. Hier haben wir also in beiden Evangelien bei Matthäus und Lukas überarbeitete und von dem einzigen Bericht, der zum Grunde gelegen haben kann, etwas abweichende Erzählungen. Sowol das übereinstimmende als das abweichende

in beiden erklärt sich sehr leicht aus dem sinnlichen Bilde, das
sich einprägen mußte, wenn man die johanneische Erzählung
vereinzelt und vielleicht nicht immer ganz gleich vorgetragen hörte,
ohne daß an eine eigentliche Verfälschung, die man wem es auch
sei irgend zur Last legen könnte, auch nur zu denken wäre. Nur
das Gespräch bei Matthäus verräth eine von der Einfalt abwei-
chende vermeintlich verbessernde Willkühr. Die strenge Ausmitte-
lung der äußern Thatsache aus diesen verschiedenen Erzählungen
war kein Bedürfniß jener Zeit und jener Hörer, sondern ziemt
nur uns, dem kritischen Zeitalter, dem eben deshalb die ursprüng-
liche Erzählung neben den abgeleiteten übrig blieb. — Endlich
ist uns von diesem Stükk noch übrig der vor der eigentlichen
Erzählung von der Taufe Jesu hergehende Bericht von Johannes
dem Täufer selbst. Ueber diesen ergiebt sich aus der Vergleichung
des Matthäus und Lukas auf das bestimmteste, daß beiden Be-
richten Ein Aufsaz zum Grunde liegt, der ohne besondere Rükk-
sicht auf das Verhältniß des Johannes zu Jesu und ohne von
der Taufe Christi Nachricht zu geben, also auch wahrscheinlich
nicht von einem Christen verfaßt, Denkwürdigkeiten aus dem öf-
60 fentlichen Leben des Johannes enthielt, und mit seinem öffent-
lichen Auftritt anhebend, mit seiner Gefangennehmung schließend,
erst seine Person und Lebensweise beschreibend, dann den allge-
meinen Typus seiner messianischen Lehre verzeichnend, dann deren
Anwendung auf verschiedene Volksklassen gnomisch ausführend
und zulezt sein Verhältniß zur Priesterschaft und zum Herodes
darstellend, ein wohlgeordnetes und abgeschlossenes geschichtliches
ganze war, desgleichen wir mit Ausnahme des johanneischen
Evangeliums über Jesum keines haben, wie denn auch leichter
war solche Denkwürdigkeiten über Johannes zu schreiben, dessen
öffentliche Erscheinung sowol kürzer war als auch besonders weit
einfacher. Dieser Aufsaz nun ist im Matthäus und Lukas auf
verschiedene Weise epitomirt; aber, sehr glükklich für uns, so daß
beide einander ergänzen, sogar aus dem Matthäus ein kleines
Versehen bei Lukas sich berichtigen läßt, und aus beiden zusam-

men das ganze wenigstens seiner Anlage nach, wiewol es auch
von sehr großem Umfange nicht füglich gewesen sein kann, so wie
ich es eben beschrieben, leicht zu construiren ist. Daß in diesem
Aufsaz der Taufe Jesu nicht erwähnt war, erhellt deutlich theils
aus Lukas, in dem dann auch wol der Taufe vor der Gefangen-
nehmung würde erwähnt worden sein, theils aus Matthäus, der
offenbar auch einen ganz neuen Ansaz nimmt, wo er anfängt von
der Taufe zu erzählen. Daß aber dieser ganz geschichtliche Auf-
saz sollte ein ganzes ausgemacht haben mit jenem poetisirenden,
der den Anfang unseres Evangeliums bildet, bloß wegen ἐν ταῖς 61
ἐρήμοις I, 80 und ἐν τῇ ἐρήμῳ III, 2, dies ist eine Ansicht,
die ich mit Paulus nicht theilen kann; sondern jene Worte sind
eben nur daraus zu erklären, daß allgemein bekannt war, Jo-
hannes sei zuerst in der Wüste öffentlich aufgetreten. Soll uns
aber etwa diese Entdekkung nöthigen zu einem Urevangelium un-
sere Zuflucht zu nehmen? Will man sagen, daß bei Matthäus
und Lukas Taufe und Versuchung verbunden worden, könne man
sich gefallen lassen, denn das liege in der Sache; aber daß auch
beide eine ausführliche Nachricht über Johannes den Täufer vor-
ausschikken, weise deutlich auf eine solche gemeinschaftlich leitende
Quelle hin? Ich denke nicht daß man das sagen wird, wenn
man bedenkt, wie nothwendig eine Einleitung dieser Art war zu
einer Zeit, wo das Andenken des Johannes im allgemeinen schon
nicht mehr ganz hell war, und wo man überdies anfing Nach-
richten von Jesu für solche seiner Verehrer zu sammeln, die über
seinen Vorläufer sonst woher wenig oder nichts wissen konnten,
wie erwünscht es daher sein mußte einen solchen Aufsaz über die-
sen zu finden, aus dem jeder nehmen konnte was ihm am mei-
sten zusagte. Auf solche Weise also erhielt Lukas, als er Nach-
richten suchte vom Anfang des Lehramtes Jesu, diese drei Ab-
schnitte, den Auszug aus den Denkwürdigkeiten des Johannes,
die Nachricht von der Taufe Christi und die Versuchungsgeschichte,
zwar in einer etwas andern Abfassung wie Matthäus, aber doch
in demselben Zusammenhang. — Wenn er nun aber diese drei

62 Abschnitte schon verbunden fand, wie ich vornemlich deshalb vor-
aussetze, weil ich glauben muß daß die Genealogie, gezwungen
wie sie dasteht, erst nachdem jene Erzählungen schon verbunden
waren, dazwischen geschoben worden, und ich sie doch nicht für
eine später als das ganze gebildet worden entstandene Interpo-
lation halten kann: so kommt Lukas um den Ruhm der III, 1
enthaltenen chronologischen Bestimmung, den er so lange besessen,
und den man ihm als Beweis eines besseren Begriffs von Ge-
schichtschreibung so hoch anzurechnen pflegt. Ich glaube ihm
aber einen Dienst zu thun, wenn ich ihn von diesem Ruhm viel-
mehr befreie. Denn warlich diese Zeitbestimmung war sehr ver-
dienstlich und wol angebracht in einem Aufsaz über den Johan-
nes; aber ist es eben sehr löblich in einer Lebensgeschichte Christi
genauer anzugeben, wann Johannes öffentlich aufgetreten, als
wann Christus angefangen zu lehren, oder wann er geboren wor-
den? und soll es sehr gerühmt werden, daß Lukas seine Zeitbe-
stimmungen unzusammenhängend und unzwekkmäßig an drei ver-
schiedene Orte vertheilt habe? Rührte diese Bestimmung von ihm
her und wäre sein Verdienst: so würden wir sie bei der Genea-
logie finden, und er würde hinter seiner Nachricht von der Taufe
Christi geschrieben haben, *Ταῦτα δὲ ἐγένετο ἐν ἔτει* u. s. w. *ὄντος
τοῦ Ἰησοῦ ὡσεὶ ἐτῶν* u. s. w., wobei wir freilich um vieles besser
gefahren wären. Nun aber ist er es eben nicht, von dem diese
Bestimmung herrührt, sondern ein früherer, der von jenen andern
63 Angaben nichts wußte; und darum kann sie hier nicht genauer
sein und sich nicht besser gestellt finden.

Die unmittelbar IV, 16–30 folgende Erzählung hat unfehlbar dieselbe Begebenheit zum Gegenstand, welche Matthäus XIII, 54–58 etwas anders berichtet. Denn wäre die unsrige früher: so konnten die Nazaretaner bei einer zweiten Erscheinung Christi wol nicht mehr fragen, *πόθεν τούτῳ ἡ σοφία αὕτη*, worauf doch eigentlich alles bei Matthäus beruht. Ist die bei Matthäus die frühere: so konnte Jesus bei seinem zweiten Auftreten nicht mehr sagen, Heute ist diese Schrift erfüllt, ohne hiebei und in

seiner weiteren Verantwortung auf seine frühere Anwesenheit sich so zu beziehen, daß unsere Erzählung bei ihrer großen Lebendigkeit die Spuren davon an sich tragen müßte. Auch hier also sind zwei ursprünglich verschiedene Erzählungen derselben Thatsache; aber ein ganz wunderliches haltungsloses Ding würde eine dritte urevangelische werden, die nur das gemeinschaftliche von beiden enthielte, denn sie müßte ganz ohne Schluß einhergehn. Zu vereinigen sind übrigens beide wol nur dadurch, wenn man annimmt, die des Matthäus gehe zurükk auf eine unvollständige nur gelegentliche Erwähnung der Sache, und der Schluß sei ein Zusaz einer späteren Hand, welche erst aus jener Erwähnung eine eigene Erzählung machte, und den tumultuarischen Ausgang, bei dem es jedoch auf das Leben Jesu gar nicht abgesehen gewesen zu sein scheint, nicht erwähnt findend, einen sehr natürlichen aber unbestimmten hinzufügte. Für unsere Erzählung hingegen ist 64
grade dieser Ausgang, und wie es sich aus dem anfänglichen Beifall und Erstaunen so wendete, die Hauptsache. Sie ist höchst lebendig, zugleich aber sehr frei vorgetragen, und Hebraismen sind darin fast nur auf die Rede Christi beschränkt, so daß ich nicht glauben kann, daß sie aus dem aramäischen übersezt, sondern nur etwa, daß sie nach einer aramäischen mündlichen Erzählung eines Augenzeugen griechisch niedergeschrieben worden. Ob von Lukas selbst mag ich nicht entscheiden. Daß er aber die Erzählung hieher gestellt, ist gewiß, wie auch sonst schon bemerkt worden, deshalb geschehen, weil er diese Begebenheit für den Grund hielt, warum Jesus seinen Aufenthalt nicht in Nazaret sondern in Kapernaum genommen. Mit Unrecht offenbar. Denn die Erzählung sezt grade einen längern Aufenthalt in Kapernaum voraus und nicht etwa nur einige Tage, und eine längere Abwesenheit von Nazaret auch. Das muß jeder fühlen, der sich dem Eindrukk der Erzählung unbefangen hingiebt; es nicht gefühlt zu haben kann man aber dem Lukas verzeihen, der grade nach einem solchen Grunde suchte; und daß er dieses that, muß man loben, so daß selbst dieses Versehen im ganzen mehr für

ihn spricht als wider ihn. Doch läßt sich auch denken, daß vielleicht nicht ohne dieses bemerkt zu haben Lukas dennoch durch die Art, wie sich ihm das folgende darbot, veranlaßt worden ist
65 dieser einzelnen Erzählung lieber ihre Stelle hier anzuweisen, als verbundenes zu trennen, oder sie zu spät anzubringen.

– Es folgen nemlich jezt eine Menge von einzelnen Erzählungen, alle entweder offenbar aus Kapernaum, oder wenigstens allen Anzeigen nach von dort und der Gegend her, IV, 31–44; V, 1–11, 12–16, 17–26, 27–39; VI, 1–11, VI, 12–13 – VII, 10. Als ursprünglich einzelne Erzählungen geben sie sich zu erkennen theils durch ihre Schlußformeln und das öftere in einer fortlaufenden Erzählung ganz überflüssige und kaum zu begreifende Wiederkehren der Formeln von dem sich ausbreitenden Ruf Christi, theils auch durch ihre abgebrochenen auf gar keine Verbindung mit etwas früherem Anspruch machenden Anfänge. Es unterscheiden sich aber die ersten von den lezten ganz auffallend dadurch, daß die ersten lediglich Berichte von Wunderthaten Jesu enthalten, und alles Reden und Lehren Jesu ganz in den Hintergrund tritt oder nur etwa als Veranlassung erwähnt wird; in den lezten hingegen sind Reden Christi, entweder zusammenhängende Reden oder Gespräche oder kurze treffende Antworten, die Hauptsache, und das wunderthätige, wo es verkommt, wird nur als Veranlassung erwähnt. Hiemit hängt ein anderer Unterschied zusammen, daß nemlich bei den lezteren fast gar nicht jene ins allgemeine zurükkehrenden Schlußformeln gefunden werden. Ganz natürlich: denn eine Rede hat ihren Schluß in sich, und niemand verlangt nach etwas mehrerem, und eben so ist ein Gespräch mit einer schlagenden Antwort völlig abgeschlossen. Diese Bemerkung
66 über das ähnliche in dem auf einander folgenden, über die gleiche Lokalität und den Mangel an Zusammenhang, führt ganz von selbst auf den Gedanken von zwei Sammlern, die von verschiedenen Gesichtspunkten ausgehend sich Nachrichten über Jesum aus der Gegend seines gewöhnlichen Wohnortes verschafft haben, deren einer nemlich nur nach merkwürdigen Handlungen, der an-

dere nur nach merkwürdigen Reden Jesu gesucht hat; sei es nun, daß sie sich selbst dorthin begaben, oder daß sie anderwärts Gelegenheit hatten dortige Einwohner aus jener Zeit zu befragen. Beide Sammlungen sind dem Lukas zu Handen gekommen, und er theilt sie unmittelbar hinter einander mit; vielleicht auch waren sie schon früher durch Vermittlung der Erzählung von dem gelähmten, die ziemlich das Gleichgewicht hält zwischen beiden Charakteren, in Eine verbunden worden: denn dergleichen wird sich wol niemand anmaßen wollen bestimmt zu entscheiden. Gehen wir zu dem einzelnen: so wird freilich manche Schwierigkeit entstehen, aber sich auch heben lassen, und manche Bestätigung wird noch hinzukommen.

Der Anfang der ersten Erzählung IV, 31 ist so beschaffen, daß man ihn durch ein bloßes Komma an das Ende der vorigen anschließen kann. Denn man lieset ohne Anstoß *αὐτὸς δὲ διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν ἐπορεύετο καὶ κατῆλθεν εἰς Καπερναούμ*, und kann nach *Γαλιλαίας* ein Punkt sezen; ja man muß fast so lesen, weil *ἐπορεύετο* für sich allein einen gar schlechten Schluß macht. Dies mag Lukas selbst bewirkt haben, es sei nun, daß 67
er zuerst die vorige Erzählung schriftlich verfaßt und so den Anfang der folgenden hineinverschmolzen hat, oder daß er sich nur hier ausnahmsweise, eben weil er aus bestimmten Gründen der vorigen Erzählung grade diesen Plaz anweiset, erlaubt habe Ende der einen und Anfang der andern ein weniges umzuändern, oder daß geradezu V. 31 und 32 noch Schluß der vorigen Erzählung ist. V. 37 sieht allerdings auch einer Schlußformel ähnlich, und man könnte Lust haben das folgende abzusondern, wenn es nicht auf eine zu bestimmte Weise angeknüpft wäre, so daß man die Heilung im Hause des Petrus mit dieser auf einen Tag legen, oder wenigstens annehmen muß, daß der Erzähler es so vorgetragen, worin aber freilich einer, der sabbathlich Jesum in der Synagoge hörte, und sich nur bestimmt erinnerte, diese Heilung sei nach dem Ausgang aus der Synagoge geschehen, leicht irren konnte. Daß nun aber noch an demselben Abend eine

Menge Kranker vor Jesum gebracht worden, das muß Wunder nehmen, wenn er damals in Kapernaum wohnte und also täglich zugänglich war. Es erklärt sich nur aus seiner am nächsten Morgen erfolgten Abreise, welche also bestimmt und bekannt muß gewesen sein, ohne welche Voraussezung man auch den 42sten Vers nicht begreift. Denn daß Christus des Morgens in eine einsame Gegend spaziret, konnte für sich kein Nachströmen und Zurükkhalten veranlassen. Bei Markus I, 36. 37 scheint auch Simon mit den andern Vertrauten Jesum zu suchen, allein das
68 ist nur Undeutlichkeit oder Mißverstand. Jesus war vorangegangen, die Jünger gehn nach, wohl wissend wo er war — wiewol des Markus Referent sich dieses Verhältniß vielleicht nicht deutlich gedacht hat —, und Simon unterrichtet nur Jesum von dem Andrängen und den Wünschen des Volkes. Matthäus, VIII, 14–17, verschweigt die Abreise ganz, wodurch die gehäuften Heilungen, die er auch erwähnt, völlig unverständlich werden. Wenn er hingegen diese Begebenheit unmittelbar an eine andere anzuknüpfen scheint, von welcher er bestimmt erzählt, daß sie beim Eintritt in Kapernaum vorgefallen: so ist das wol höchst unwahrscheinlich, und man muß lieber, wie das so oft bei ihm auch mit *τότε* und ähnlichen Formeln der Fall ist, die Worte *καὶ ἐλθὼν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν οἰκίαν Πέτρου* als einen ganz abgebrochenen Anfang ansehn, der keinen Zusammenhang mit dem vorigen beweiset. Uebrigens bringt zwar jeder von der Heilung der Schwiegermutter des Petrus irgend einen einzelnen Umstand bei, die sich auch alle sehr wohl vereinigen lassen, und alle drei Erzählungen scheinen also auf Augenzeugen zurükkgeführt werden zu müssen, doch aber darf man nicht schließen, daß diese grade zur Hausgesellschaft Christi gehört haben, sondern sich nur erinnern, daß Jesus gewiß jedesmal aus der Synagoge von den angesehensten unter seinen beifallgebenden Zuhörern ist nach Hause begleitet worden. Aber wenn in Gegenwart dieser Begleiter, die es eben erzählt haben müssen, die Heilung vorgefallen ist: so
69 wird gar sehr unwahrscheinlich, daß der rasche Mann Petrus der

Schwiegermutter, die ja wol eben im Paroxysmus lag, weil man sonst die Heilung nicht hätte bemerken können, vorher sollte erzählt haben, was sich in der Synagoge so eben begeben. Auch war das um so weniger nöthig, als Jesus damals schon länger in Kapernaum gelehrt und also auch schon manchen geheilt hatte. Denn mitten aus einem solchen Leben heraus erzählen Markus und Lukas die Sache. Ich bemerke nur noch, wenn wir uns in diesem Theile seines Buches den Lukas als eigentlichen Schriftsteller denken, wie wunderlich und fast unverzeihlich wäre es dann, einen Mann wie Simon, der im ganzen Leben Jesu eine solche Rolle spielt, so wie es hier geschieht, gleichsam ganz ohne Sang und Klang zum ersten male in das Buch einzuführen! wie viel besser sind dann Matthäus und Markus, welche die folgende Geschichte voranstellen. Und wie wäre es möglich, daß Lukas sie beide sollte vor sich gehabt, und doch selbst so geschrieben haben! Eher sollte man umgekehrt glauben, er habe jenen zum warnenden Beispiele gedient! Dasselbe gilt, wenn Lukas ein Urevangelium als zusammenhängende Grundlage vor sich gehabt. Ganz anders aber, wenn er auch hier nur ein vorgefundenes mittheilt. Denn wer einzeln diese Geschichte einem erzählte oder aufschrieb, der sonsther wissen mußte wer Petrus war, konnte keinen Beruf haben ihn ordentlich einzuführen und vorzustellen.

Was die zweite Erzählung V, 1–11 berichtet, kann unmög-
lich nach jener Heilung der Schwiegermutter des Petrus vorge- 70
gangen sein, sondern nothwendig früher; auch kann diese Erzählung nicht ursprünglich mit der vorigen zusammengehangen haben. Lezteres nicht, weil mit dem allgemeinen, daß Jesus nur in andern Synagogen Galiläas gepredigt habe, sein Kommen an den See gar nicht in Verbindung gesezt, und weil von Petrus gar nicht geredet wird wie von einem von dem schon eben vorher die Rede war. Auch ist es an sich schon sehr wunderlich was Paulus thut, das ἐν τῷ τὸν ὄχλον ἐπικεῖσθαι αὐτῷ — καὶ αὐτὸς ἦν ἑστὼς παρὰ τὴν λίμνην Γεννησαρέτ mit dem vorigen καὶ ἦν κηρύσσων ἐν ταῖς συναγωγαῖς τῆς Γαλιλαίας

in Verbindung zu bringen, und hieraus Schlüsse über die Folge der Begebenheiten zu ziehen. Hingen diese beiden Stellen zusammen: so fehlte offenbar ein mit wenigen Worten herzustellendes Zwischenglied, das also nicht leicht jemand würde ausgelassen haben, daß nemlich Jesus nicht nur in den Synagogen gelehrt, sondern daß das Volk ihm auch, wenn er von einem Ort zum andern ging, nachgeströmt sei um sich belehren zu lassen. Ueberhaupt aber wird dieses Nachströmen und Sammeln des Volkes in der Darstellung von Paulus gleichsam etwas beständiges gar nicht an besondere Veranlassungen gebundenes ganz wunderbar und dem unbefangenen Beobachter höchst unwahrscheinlich. — Ersteres, daß nemlich die Begebenheit am See früher muß erfolgt sein als die im Hause des Petrus, sollte eigentlich keines Beweises bedürfen: aber auch angesehene Männer haben sich die
71 Sache so gedacht. Wie? wenn unser Erzähler voraussezte, damals habe schon ein näheres Verhältniß zwischen Jesus und Petrus bestanden, konnte er so schreiben, *εἶδε δύο πλοῖα – – καὶ οἱ ἁλιεῖς – – ἐμβὰς δὲ εἰς ἓν ὃ ἦν τοῦ Σίμωνος?* Hätte er nicht sagen müssen, Da Jesus vom Volk gedrängt war, freute er sich grade des Petrus Schiff zu sehen, und stieg hinein, und rief dem Petrus, der eben die Neze wusch, er solle abstoßen? Klingt nicht was unsre Erzählung giebt völlig fremd? Nicht so zwar, daß nicht Petrus sollte Jesum gekannt haben, wenn auch nur von der Synagoge aus; aber so doch, daß er ihn gewiß damals noch nicht näher angegangen ist. Doch man könnte sagen, dies komme lediglich auf Rechnung unseres Erzählers, der vielleicht, der Menge angehörend die Christus eben lehrte, von seinem längst bestehenden Verhältniß zu diesen Fischern nichts gewußt. Aber Petrus selbst, wie erscheint uns der unter dieser Voraussezung? Nachdem Jesus einem prophetischen Dämon geboten, nimmt Simon den Wunderthäter ganz ruhig mit nach Hause, und auch die Heilung der Schwiegermutter bringt ihn nicht aus seiner Gemüthsruhe; nun aber die vielen Fische kommen nach langer vergeblicher Mühe, und wo er sie am wenig-

ßen erwartet hatte, nun glaubt er auf einmal die Nähe des hei-
ligen Mannes nicht aushalten zu können? Dieser Simon wäre
wol nie der rechte Petrus geworden um die Kirche auf ihn zu
bauen! Sondern gewiß ist diese Begebenheit älter; nur der
Sammler, dessen Werk uns Lukas hier wieder unverändert giebt,
und der, auf das wunderbare allein bedacht, um die natürliche 72
Anordnung der Nachrichten, die er sammelt, weniger bekümmert
ist, hat dieses später erfahren, und wie er es erfahren dem an-
dern angereiht. Matth. IV, 18-22 und Markus I, 16-20 er-
zählen dasselbe. Beide offenbar vorzüglich von dem Gesichts-
punkt aus, daß dieses die Art gewesen, wie Petrus und seine
Genossen Jesu Jünger geworden. Ob dieses eine verbreitete
Ueberlieferung war, oder ob sie es aus dem *δεῦτε ὀπίσω μου*
und dem *ἠκολούθησαν αὐτῷ* geschlossen, und ob mit Recht,
ist eine um so schwierigere Untersuchung, als sich das genauere
Verhältniß doch erst allmählig gebildet. Daß Petrus hier einen
Eindrukk bekommt, den er nur bekommen konnte, wenn dies das
erste Zeichen war was er von Jesu sah, und daß sich von die-
sem aus ein neues Band zwischen beiden knüpft, scheint klar.
Dabei besteht aber sehr wohl, daß Petrus schon früher kann auf-
merksam auf Jesum gewesen sein, ihn auch schon gesprochen ha-
ben, wie aus Johannes allerdings hervorgeht. Nur muß man
auch in Joh. I, 40-42 nicht mehr hineinlegen als darin liegt,
und nicht vergessen, daß unsere, die umständlichste und genaueste
unter diesen drei Erzählungen, des Andreas, der in Judäa Jesu
näher gestanden zu haben scheint als Petrus, bei dieser Gelegen-
heit gar nicht erwähnt. Und ich möchte ihn nicht als einen will-
kommenen Zusaz aus Matthäus und Markus aufnehmen; sondern
eher glauben, daß sie aus ihrem Gesichtspunkt gemeint haben,
es müsse so sein daß auch jene beiden apostolischen Brüder zu-
gleich berufen worden, wie Johannes und Jakobus. Denn daß 73
die Erzählungen des Matthäus und Markus entweder ursprüng-
lich flüchtiger aufgenommen waren, oder im Durchgang durch
mehrere Hände verdunkelt worden sind, sieht man auch daraus,

daß bei ihnen die Söhne des Zebedaios mit dem andern Brüderpaar gar nicht zusammenhängen, also die wunderbare Berufung gar eine zwiefache ist. Zu verwundern ist sich darüber nicht. Denn auf wie verschiedene Weise bald deutlicher und genauer bald wieder nicht können nicht die drei Jünger diese ihnen gewiß immer merkwürdig gebliebene Begebenheit erzählt haben!

Die dritte Erzählung vom Aussäzigen läßt den Ort ganz
unbestimmt. Matthäus sezt sie nicht in eine Stadt, sondern un-
terweges von dem Ort der Bergpredigt nach Kapernaum. Man
könnte daraus vermuthen, daß unser *ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν μιᾷ
τῶν πόλεων* nur eine unrichtige Auffassung wäre für Nachdem
er in einer andern Stadt gewesen. Uebrigens ist die Erzählung
des Matthäus mit der unsrigen nur recht in dem entscheidenden
Moment fast wörtlich zusammenstimmend, was bei einer so ein-
fachen Begebenheit gewiß nicht zu verwundern ist. Im übrigen
verhalten sie sich wie es verschiedenen Erzählungen derselben Be-
gebenheit geziemt; und da im Matthäus die Sache im unmittel-
baren Zusammenhang mit der Bergpredigt und mit der dort fol-
genden Geschichte beim Eintritt in Kapernaum erzählt wird, so
war für ihn zu einem solchen Schluß wie bei uns gar keine
74 Gelegenheit. Dieser Schluß hat übrigens ganz den gewöhnlichen
Charakter, nur das lezte fällt sehr wunderlich auf, und man
könnte lieber denken, es rühre von dem Sammler her als von
dem ursprünglichen Erzähler, indem es die ganze Weise und das
Verhältniß Jesu nicht rein ausdrükkt. Ist nun die erste Samm-
lung, wie man vermuthen kann, hier zu Ende: so ist es um so
wahrscheinlicher, daß der Sammler den Schluß auf diese Weise
ausgeschmükkt hat. Gehn wir aber mit diesem Eindrukk zu der
Erzählung des Markus: so scheint es, er habe sich aus diesem
Schluß etwas anderes gemacht. Er bringt das vermehrte Ge-
rücht von Jesu in Verbindung mit der Uebertretung seines Ge-
botes zu schweigen, und indem er hiervon die Folge darstellt, Je-
sus nemlich sei nun so belagert worden von hülfsbegierigen, daß
er nicht mehr habe ruhig in irgend eine Stadt hineingehn kön-

nen, sondern habe sich deshalb in die wüsten Gegenden hin entfernt, und doch sei alles Volk ihm zugeströmt: so liegt darin nicht undeutlich die Erklärung, Jesus habe vorzüglich um nicht so bestürmt zu werden jenes Verbot gegeben. Durch diese Veränderung bekommt die Geschichte ein fast apokryphisches Ansehn; und wenn wir auf der einen Seite freilich sagen müssen, es sei eben deshalb lehrreich daß wir die Erzählung bei Markus auch haben, so ist auf der andern Seite auch wahr, daß die Vergleichung um so weniger günstig für ihn ausfällt, als seine Zusäze öfters so auf Ueberladung ausgehn. Weshalb er aber ganz gegen seine sonstige Gewohnheit grade diese Geschichte auch verbindungsloses erzählt, gehört nicht zu unserer Untersuchung.

Die folgende Erzählung vom Gichtbrüchigen, V, 18-26, möchte ich, ohnerachtet auch eine wunderbare Heilung ihr Gegenstand ist, und sie noch gewissermaßen eine ähnliche Schlußformel hat wie die bisherigen, doch als die erste der andern Sammlung ansehen. Denn die Haltung des wunderbaren darin gleicht weit mehr der nachherigen Erzählung von der vertrokkneten Hand als den früheren vom Aussäzigen und von dem dämonisch wahrsagenden; der Dialog und die Behandlung der Gegner ist bei weitem das hervortretende. Dafür spricht auch, wenn man dies vorläufig in Betrachtung ziehen will, daß auch Matthäus diese Erzählung mit dem verbindet, was bei unserm Schriftsteller folgt, nicht aber mit dem, was bei uns vorangeht. Unser Schriftsteller bestimmt weder Zeit noch Ort, was bei der Art wie wir uns diese Sammlungen entstanden denken sehr natürlich ist. Matthäus bestimmt als Ort Kapernaum, wie auch sehr natürlich. Denn wo konnten anders Schriftgelehrte aus verschiedenen Gegenden in der Absicht Jesum zu hören zusammentreffen? Als Zeit bestimmt er die Rükkehr von der Reise auf das östliche Ufer. Markus, der in der Anordnung unserer Sammlung folgt, kann dieses nicht; aber er greift doch von Matthäus die Rükkehr auf, und erklärt sich daraus den außerordentlichen Zusammenfluß von Menschen, wobei er aber eben deshalb sehr verständig die aus mehreren

Gegenden hergekommenen Pharisäer übergeht. Diese konnten aber
76 wol von einer kurzen Abwesenheit Christi außer der gewöhnlichen Zeit der Reisen nichts wissend dennoch da sein. Aber die ungewöhnliche und fast tumultuarische Bemühung um einen einheimischen Kranken, bei dessen Uebel der Verzug keine Gefahr haben konnte, erklärt sich doch fast nur, wenn man annimmt, wovon keine Nachricht etwas sagt, man habe Ursache gehabt zu glauben, Christus werde sich diesesmal bald wieder entfernen, das heißt, wenn eine Festreise nahe bevorstand. Ohne einen solchen triftigen Grund würde sich wol niemand den zerstörenden Rumor in seinem Hause haben gefallen lassen. Mit beiden Voraussezungen stimmt aber das folgende große und also offenbar vorherbereitete Gastmahl schlecht zusammen, und auch dies bestätigt die Annahme, daß diese Erzählung mit der folgenden nicht ursprünglich zusammengehangen hat; sondern nur durch den unverkennbaren Gesichtspunkt des Sammlers sind beide verbunden worden, ihre Ordnung aber an sich völlig zufällig. Eben dies bestätigt auch die folgende Erzählung selbst.

Denn was diese Geschichte mit dem Zöllner, V, 27–39, betrifft, so sind offenbar die Gespräche Christi mit den Pharisäern die Hauptsache; diese waren aber nicht verständlich ohne die Thatsache, daß Jesus mit seinen Jüngern bei dem Zöllner gespeiset hatte. Da nun aber die Schriftgelehrten, um diesen Streit anzufangen, schwerlich werden draußen gewartet haben, bis das glänzende Gastmahl zu Ende war; denn Christus und seine Jün-
77 ger blieben ihnen ja sicher genug zur gewöhnlichen Zeit öffentlicher Verhandlungen am folgenden Tage: so sind auch diese Gespräche schwerlich unmittelbar auf das Gastmahl gefolgt. Wäre also dennoch diese Geschichte im fortlaufenden Faden mit jener erzählt: so würden wir entweder so angeknüpft finden, Dennoch wollten sie gleich nach diesem wieder seine Jünger darüber zur Rede stellen, daß er am vorigen Tage mit ihnen bei einem Zöllner mit vielen andern Zöllnern und Sündern gespeiset, oder so, Von hier aber ging er zu einem großen Gastmahl, das ihm ein

Zöllner gab, und davon nahmen hernach die Schriftgelehrten eine neue Gelegenheit. Unseres aber klingt ganz wie eine einzelne Erzählung, welche die Umstände, die nothwendig bekannt sein müssen, voranschikkt ohne sich um einen sonstigen Zusammenhang zu bekümmern. Das *καὶ μετὰ ταῦτα* ist eine viel zu unbestimmte Formel, als daß man die Absicht irgend einer festen Beziehung auf das vorige darin suchen könnte. Markus II, 13 eben so ordnend constituirt doch eigentlich auch keine Verbindung mit dem vorigen; nur sein wunderlich oft wiederholtes *πάλιν* erzwingt den Schein davon, und er kann sich nicht enthalten die Geschichte doch an irgend etwas anzuknüpfen. Darum hängt er sich an die Notiz, daß die Zollstätte draußen am See lag, und läßt nun Christum dort hinausgehn und lehren, was an sich unwahrscheinlich ist, da ihm in Kapernaum Synagoge, Markt und wie wir schon gesehen haben auch Privathäuser Gelegenheit genug darboten. Am wenigsten aber war wol die Nähe einer 78
großen Zollstätte, wo ein ganz verschiedenes und störendes Treiben sich immerfort bewegte, ein schikklicher Lehrplaz. Diese Verbindung ist also nur der zusammenhängenderen Form zu Liebe gemacht, auf die Markus ausgeht. Und so hat auch des Matthäus *παράγων ἐκεῖθεν* keinen größeren Gehalt als andere ähnliche Formeln bei ihm zu haben pflegen *). Was man hingegen ganz gern könnte aus Matthäus und Markus nehmen wollen, ist die einfache Art, wie bei ihnen das *ἀκολούθει μοι* auf das unmittelbar folgende *ἀνακεῖσθαι* bezogen werden kann, ohne jenes *καταλιπὼν πάντα*, welches der Sache in unsrer Erzählung ein gar auffallendes Ansehn giebt. Nur daß bei beiden die Thatsache, das große Gastmahl, gar nicht sinnlich klar heraustritt, sondern die Gäste wie ungeladen sich zusammenfinden. Und so müssen wir doch wieder unserm Erzähler den Vorzug der un-

*) Wenn *μετέβη ἐκεῖθεν* gewöhnlich von Reisen in die Ferne gebraucht wurde, was für einen bestimmtern Sinn soll dann wol unser *παράγων ἐκεῖθεν* haben? ich glaube schwerlich, daß man einen finden wird.

mittelbaren Anschaulichkeit eines Augenzeugen zuerkennen, und haben nur die Wahl, ob wir das *ἀκολούθει μοι* von der Berufung zur Jüngerschaft verstehen, das *καταλιπὼν πάντα* als kurze Zusammenfassung weniger buchstäblich nehmen, und das Mahl als später aus Freude über diese Berufung veranstaltet ansehn, oder ob wir annehmen wollen, Christus habe nur auf dem Rükkwege nach der Stadt seinen Gastgeber abgerufen, der
79 dann natürlich schon bereit gewesen nun mitzugehn. Schwerlich kann man sich dann bedenken das erste zu wählen; denn das lezte würde kaum mit erwähnt worden sein, sondern unser Erzähler unmittelbar angefangen haben, *Καὶ μετὰ ταῦτα τελώνης τις ὀνόματι Λευῒς ἐποίησεν αὐτῷ δοχὴν μεγάλην ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ.* Auch darin zeigt sich die Erzählung des Matthäus als minder unmittelbar, daß er die ganze Begebenheit zerpflükkt, indem er uns Johannes Jünger neben den Pharisäern herbeiführt. Hierin erkennt gewiß jeder unbefangene im Vergleich mit unserer Erzählung die verwirrende Umgestaltung einer zweiten Hand, die sich nicht recht zu erklären wußte, wie doch die Pharisäer dazu gekommen sich auf die Schüler des Täufers zu berufen. Sie hielten es aber offenbar für einen guten Fund, daß sie einige äußere Aehnlichkeiten dieser mit sich selbst aufgreifen und sie so gleichsam sich aneignen konnten, und glaubten sich berechtigt Jesu dies Beispiel vorzuhalten, da wol bekannt genug war, daß er selbst die Taufe Johannis angenommen hatte, und daß mehrere von den vertrautesten Schülern des Täufers zu ihm übergegangen waren. Von Johannes Schülern selbst aber wäre die Frage fast einfältig aufgestellt gewesen. Markus aber scheint auch hier beide Erzählungen vor sich gehabt und sich zweifelhaft zwischen ihnen durchgewunden zu haben. Noch möchte ich unsre Erzählung rechtfertigen über den lezten Zusaz V. 39, daß er nicht braucht anderwärts hergenommen und nur von einer ungeschikkten zweiten Hand hier angefügt zu sein. Denn er streitet
80 nicht so sehr mit der Art, wie die vorigen ähnlichen Bilder angewendet werden, um alle Vermischung des neuen Geistes mit

dem alten und mit den alten Formen zu verbitten. Der alte Wein nämlich wird zwar überall vorgezogen, eben wie die alten bekannten Gewohnheiten; indeß dürfen wir doch hier, wo von gemeinem Tischwein, der doch immer nur wenige Jahre alt wird, und in einem nicht sonderlichen Weinlande, die Rede ist, nicht an unsere hohe Schäzung alter köstlicher Weine im Vergleich mit jungen und rohen denken. Sondern vorgezogen wird zwar der alte Wein, das hindert aber nicht, daß ein jüngerer Jahrgang nicht doch könnte edler und von größerer Kraft sein; und das eben meinte Jesus von seiner Lehre und seinem Geist. Und so ist es ein mildernder Zusaz, gleichsam er wolle es ihnen nicht verdenken, daß sie diesen jungen Wein noch nicht möchten, sondern wie gewöhnlich den alten für besser hielten; der Werth des jungen wolle herausgeschmekkt sein, und das werde sich bei ihnen erst allmählig finden.

Die beiden Streitigkeiten mit Pharisäern V, 1–11 über die ausgerauften Aehren und über die geheilte Hand sind in der ursprünglichen hier zum Grunde liegenden Erzählung schon mit einander verbunden gewesen, wie man aus dem offenbar auf V. 1 sich beziehenden *ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ* sieht, der Gleichheit des Inhaltes wegen, mit ausdrükklicher Bemerkung, daß nicht beides an demselben Tage geschehen. Und das ist auch überwiegend wahrscheinlich. Denn wie könnten dieselben Pharisäer noch in der frischen Erinnerung, wie er seine Jünger wegen des Aeh- 81
renessens gerechtfertigt, auch nur im mindesten gezweifelt haben, ob er auch heilen würde am Sabbath! Doch scheint Matthäus diese Gleichzeitigkeit anzunehmen, indem er XII, 9 sagt, *Καὶ μεταβὰς ἐκεῖθεν ἦλθεν εἰς τὴν συναγωγὴν αὐτῶν.* Allein dieses *μεταβὰς ἐκεῖθεν* bezieht sich auch schlecht genug auf *ἐπορεύθη διὰ τῶν σπορίμων*, wie denn überhaupt auch hier seine Erzählung weniger den unmittelbaren Augenzeugen verräth. Man vergleiche nur bei uns V. 8, wie Jesus den Kranken, der wahrscheinlich am Eingang der Synagoge bettelnd saß, aufstehen und mitten vorgehen heißt, und V. 10 das mimische *περιβλεψάμενος*

πάντας αὐτούς, dergleichen Matthäus nichts aufzuweisen hat. Auch unser Schluß, der nur die leidenschaftliche Rathlosigkeit der Pharisäer beschreibt, hat etwas ansprechenderes, als der des Matthäus, welcher mehr auf einen bestimmten Anschlag deutet. Denn schwerlich war die pharisäische Partei in Kapernaum für sich im Stande einen solchen zu fassen und zu verfolgen. Noch unwahrscheinlicher ist der Zusaz bei Markus III, 6, daß sie sich bei dieser Gelegenheit mit der herodianischen Partei gegen Jesum verbunden. So überladet er auch wieder V. 5 was unser Augenzeuge sehr einfach hinstellt. — Das Gespräch in den Feldern giebt unser Referent nicht vollständig, bezeichnet aber auch durch die Formel καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς V. 5 deutlich genug, daß er nach dem Hauptargument nur den Schluß beibringe.

Endlich ist das lezte in dieser Sammlung eine in dieselbe
61 aufgenommene Nachschrift der auch vor Kapernaum gehaltenen unter dem Namen der Bergpredigt bekannten großen Rede. Die Erzählung von der Heilung des Knechtes in Kapernaum ist dieser Aufzeichnung wol ursprünglich angehängt gewesen, da sie sich fast unmittelbar darauf, wie wir aus Matthäus diesmal deutlich genug sehen, zugetragen hat, und der Zuhörer, welcher hernach die Rede aufgezeichnet, auch den Verlauf dieser Sache beobachtet zu haben scheint. Auch die Schlußlosigkeit dieser Erzählung spricht dafür, daß sie nicht für sich ursprünglich bestanden, sondern nur einem größeren ganzen als unbedeutender Anhang hinzugefügt worden. — Ueber den Hergang bei dieser Rede sagt uns unsere Erzählung mehr als Matthäus, der sie ohne alle Einleitung einführt; allein die Art, wie man dieses mehrere fast durchgehends ausgelegt hat, scheint wir nicht die richtige. Zuerst, daß Jesus die Nacht auf dem Berge zugebracht im Gebet, was jedoch buchstäblich auch niemand gewußt haben kann, ist mit der Begebenheit selbst wol unmittelbar in keine Verbindung zu sezen. Das sehr auffallende daran verliert sich, wenn man den Fingerzeig bei Matthäus nicht übersieht, daß Christus erst nach der Rede nach Kapernaum hineinging, wahrscheinlich also nicht

von dort sondern anderwärts hergekommen war. Und am leich-
testen offenbar denkt man sich den Vorgang bei der Rükkehr von
einer Festreise, wo eine zwiefache Menge ihn umgab, auf der
einen Seite die Karavane mit welcher er gereist war, der sich
manches auch unterweges wol zugesellt hatte, und die er nun 83
um den gelegentlichen Unterhaltungen auf der Reise die Krone
aufzusezen, im Begriff sich nach seinem Wohnort zurükkzubegeben,
noch mit einem ausführlicheren Abschiedsvortrag entlassen wollte.
Diese zahlreiche Gesellschaft hatte vielleicht die Herbergen so an-
gefüllt, daß sie Jesu zu geräuschvoll geworden waren, und er
vorzog bei der guten Jahreszeit und in der bekannten Gegend
die lezte Nacht im freien zuzubringen, und so bestieg er den
Berg. Seine Ankunft aber ward überall, wo die Gesellschaft
übernachtete, bekannt; und wenn einige eilfertige vielleicht noch
am späten Abend bis Kapernaum hineingegangen waren, auch
dort, und daher fand sich denn auf der andern Seite eine zweite
Menge zusammen, theils hülfsbedürftige, die nun schon lange
seiner geharrt hatten, theils Anhänger und Bewunderer, die ihm
aus Kapernaum entgegen kamen. Auf diese Weise erklärt sich
ein mehr als gewöhnlicher Zulauf, der eben unsern Erzähler ver-
anlaßte, was auch er vielleicht bei einer andern Rede nicht würde
gethan haben, uns das ganze sinnliche Bild vor Augen zu stellen,
wie Christus im Begriff vom Berge herabzusteigen, als er das
unerwartet große Gedränge ansichtig ward, sich erst die Jünger
heranrief, und als auch von diesen schon eine große Menge ent-
gegenströmte, die zwölf zu seiner näheren Umgebung zusammen-
holt, so mit ihnen bis an den sanfteren Abhang heruntersteigt,
nun zuerst die zahlreichen Kranken und Leidenden behandelt und
entläßt, und dann seine den Festreisenden, die bisher seine Zu-
hörer gewesen waren, zugedachte Abschiedsrede beginnt. Dieses 84
sinnliche Bild recht zu vergegenwärtigen ist offenbar die Absicht
der ganzen Einleitung. Wie kommt man dazu sie ganz gegen
diese Absicht anzusehen als die Nachricht von einem Ereigniß,
welches an sich für die Lebensgeschichte Christi viel wichtiger ist

als diese oder jede andere einzelne Rede, nemlich von der Auswahl und Einsezung der Zwölf in ihr specifisch bestimmtes Verhältniß zu Christo? Die Worte ἐκλεξάμενος ἀπ᾽ αὐτῶν δώδεκα οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασε berechtigen dazu wol gar nicht. ἐκλέξασθαι muß seine nähere Bestimmung erst aus dem Zusammenhang erhalten. Aber der ist dieser Meinung gar nicht günstig, denn durch ihn wird offenbar das ἐκλεξάμενος von dem ὠνόμασε getrennt, und lezteres in einen ganz andern Moment gesezt, sei es nun, daß man übersetze, die er auch vorher schon Apostel genannt hatte, oder die er auch nachher Apostel nannte. Sollte beides verbunden gedacht werden, so müßte es heißen, ἐκλεξάμενος δώδεκα καὶ ὀνομάσας αὐτοὺς ἀποστόλους. Statt dessen steht das ἐκλεξάμενος mit dem καταβὰς so genau verbunden zwischen das προσεφώνησε und das ἔστη eingeklemmt, daß es unmöglich einen großen feierlichen und sehr bedeutenden Akt ausdrükken kann. Würde der hier in einer freigebigen Beschreibung, wo die Kürze nicht regiert, in eine Participialwendung sein verwiesen worden? Standen die Heilungen, denen dieses nicht widerfährt, in einer soviel näheren Verbindung mit der Rede? Dies wird niemand behaupten, auch wer, wie ich
85 gern von mir gestehe, nicht finden kann, daß die Rede eine vorzügliche Beziehung auf künftige Lehrer hat, sondern daß sie an eine große Gesellschaft gerichtet scheint, denen das sonst schon gehörte zusammengefaßt und ans Herz gelegt wird, um sie völlig zu entscheiden. Kurz soviel scheint, wenn man jene Worte in ihrem richtigen Verhältniß unter sich und zu der ganzen Beschreibung, in welche sie verflochten sind, betrachtet, ganz unverkennbar, daß, gesezt auch Christus habe damals wirklich die Zwölfe ausgewählt und eingesezt, unser Erzähler davon nichts gewußt und es uns mit diesen Worten nicht hat kund thun gewollt. Aber aus Markus wissen wir etwa, daß Christus wirklich bei dieser Gelegenheit die Zwölf ernannt? Denn was er III, 13 berichtet, ist doch wol dasselbe was unsere Einleitung erzählt? Ganz gewiß! nur daß es auch aus unserer Erzählung genommen ist,

und daß wir nur sagen müssen, Markus sei also wahrscheinlich der erste, der sie so mißverstanden. Man betrachte nur, wie wenig Haltung sein ganzer Bericht von III, 7 — nach unserer Erzählung von der verdorrten Hand — bis III, 20 überhaupt hat. Christus zieht sich zurükk, man weiß nicht warum, und da ihm dennoch eine große Menge Volkes folgt, man kann in diesem Zusammenhange durchaus nicht errathen weshalb doch so zudringlich und eilig: so ergreift er nicht etwa, da ihm auf diese Weise doch nicht gelang sich vor den Anschlägen der Pharisäer und Herodianer zu schüzen, nun das natürlichste Mittel sich wegzubegeben oder nach Hause zu gehn, da denn jeder auch allmählig 80
nach Hause würde gegangen sein, oder das Volk von sich zu lassen; sondern er läßt sich ein Schiff bereit halten *ἵνα μὴ θλίβωσιν αὐτόν*, was man kaum anders verstehen kann, als damit er in jedem Augenblikk wegfahren könne, wenn es ihm zu arg würde, um also durch diese Drohung das Volk einigermaßen im Zaum zu halten. So heilt er eine große Menge, und dann steigt er auf den Berg, ruft da zu sich welche er wollte, so daß man glauben muß, er habe auch viele gerufen und ohne weiteres wieder zurükkgeschikkt, und sondert sich so zwölfe aus zu seiner beständigen Gesellschaft und seinem besondern Dienst. Dann geht er ruhig nach Hause, hat, man weiß auch nicht weshalb, Ungelegenheit mit den seinigen, und wird, auch ohne alle Veranlassung, von den Schriftgelehrten beschuldigt, er habe den Teufel. Dieser Faden von Ereignissen ist durchaus unverständlich, und so kann es mit einer Auswahl und Einsezung der Zwölf, wenn eine solche je stattgehabt hat, gewiß nicht zugegangen sein. Wie es aber mit der Erzählung des Markus zugegangen ist, was unsern Punkt betrifft, denn das spätere gehört nicht hieher, das ist leicht zu sehn. Er war bis hieher dem Lukas gefolgt, nicht daß ich behaupten wollte mit Griesbach, er habe unsern ganzen Lukas vor sich gehabt, aber diese Sammlung hatte er höchst wahrscheinlich vor sich. Nun kommt er an die Rede; solche Reden mitzutheilen war jezt, worin ich ganz mit Griesbach übereinstimme,

noch nicht in seinem Plan, wahrscheinlich weil er noch nicht über-
87 sehen konnte, wie viel Raum ihm die Begebenheiten übrig las-
sen würden. Aber die Einleitung zu unserer Rede war ihm sehr
willkommen; er wünschte natürlich, wie er denn besonders nach
einem geschichtlichen Zusammenhange strebt, eine Nachricht von
der Berufung der Zwölf, und verstand unsere Einleitung so.
Allein indeß kam ihm nun dieses nach dem Anschlag der Phari-
säer und Herodianer, den er eingeleitet hat, zu schnell; er legte
also erst die allgemeine Notiz, die bei Matthäus auf jene Ge-
schichte folgt XII, 15, zum Grunde mit Weglassung der alttesta-
mentischen Citation, erweitert sie dagegen, und verpflanzt das
Schiff hieher, ob vielleicht aus dem, was er bei Matthäus vor
der Bergpredigt fand und selbst schon früher beigebracht hat, oder
von anderwärts, mag ich nicht entscheiden; aber aus irgend einer ur-
sprünglichen Nachricht rührt dieses gewiß nicht her *). Wenn
übrigens die Worte unserer Erzählung *οὓς καὶ ἀποςόλους ὠνό-
μασε* genau zu nehmen sind, so daß Christus selbst sich dieser
Benennung bedient hat, was ich jedoch nicht verfechten möchte,
so glaube ich wenigstens nicht, daß sie von ihm zuerst ausgegan-
gen ist, sondern daß sie sich unter seinen Freunden allmählig fest-
gestellt hat. Denn sonst würde dieser Name wol schwerlich her-
nach auf andere ausgedehnt worden sein, und außer Paulus, dem
88 seine außerordentliche Berufung ein Recht darauf geben konnte,
auch Barnabas ihn offenbar ganz in demselben Sinne geführt
haben. Oder um es kurz zu sagen, da uns alle bestimmten
Nachrichten darüber fehlen: so glaube ich auch gar nicht, daß es
je eine feierliche Berufung und Einsezung aller zwölf Apostel ge-
geben hat, und ein späterer Nachrichtensammler, der an Ort und
Stelle hiernach gefragt hätte, würde also schwerlich irgendwo
eine andere Antwort erhalten haben, als daß so etwas niemals
vorgefallen, sondern daß sich das besondere Verhältniß der Zwölf
allmählig von selbst so gestaltet habe. Und diese Antwort geben

---

*) Fast eben so erklärt Griesbach das Verfahren des Markus.

uns bis auf Markus alle Evangelien durch ihr Schweigen. Ist
die Sache nicht aber auch an sich so am wahrscheinlichsten? Denn
hing es nicht gar sehr auch von äußern Umständen ab, ob je-
mand in dieses Verhältniß eingehn konnte? Und wenn Christus
durch einen Akt seiner Willkühr diese Zwölf berufen, wird man
je eine Christodicee darüber befriedigend zu Stande bringen, daß
doch zu bald nach seinem Tode, als daß sie nicht auch schon seine
unmittelbaren Schüler sollten gewesen sein, ausgezeichnetere Män-
ner aufgestanden, als offenbar manche unter den Zwölf gewesen
sind? und darüber, wie denn doch Christus den Judas habe selbst
wählen und auf die Weise über seine Seele schalten können, eine
Schwierigkeit, welche sich weit leichter löset, wenn keine besondere
Berufung von seiner Seite grade nöthig war? Unter diesen Um-
ständen sehe ich auch gar nicht, warum man sich abmühen soll,
alles mögliche und einiges höchst unwahrscheinliche versuchend, um 89
nur nachzuweisen, wie Judas Jakobi und Lebbaios genannt Thad-
daios eine Person sein können. Wenn weder Lukas noch Mat-
thäus von der Berufung der Apostel reden, sondern nur jeder bei
einer andern Gelegenheit die Zwölf aufzählt, also von einem an-
dern Zeitpunkt redet: kann denn nicht eine Veränderung vorgefal-
len, der eine von beiden gestorben oder durch unabänderliche Ver-
hältnisse abgerufen worden sein, und der andere seine Stelle ein-
genommen haben? Dürfen wir, wie unsere Evangelien beschaffen
sind, dennoch sagen, wenn so etwas geschehen wäre, müßten wir
es nothwendig in ihnen finden? Oder müßte etwa nothwendig
Petrus dies um seinen Antrag zu begründen erwähnt haben, als
er zur Wahl eines Nachfolgers an die Stelle des Judas einlud?
Gewiß wird auch das niemand behaupten wollen. — Was die
Rede selbst betrifft, so ist offenbar und eingestanden, daß hier ein
anderes ἀπομνημόνευμα von derselben zum Grunde liegt als
bei Matthäus. Unser Referent scheint theils einen ungünstigeren
Plaz zum Hören gehabt, daher nicht alles vernommen und hie
und da den Zusammenhang verloren zu haben; theils mag er
später zum Aufzeichnen gekommen sein, als ihm schon manches

entfallen war; theils mag er seine Aufzeichnung zunächst für einen gemacht haben, von dem er glaubte, es könne ihm manches unverständlich und unbedeutend sein, wie einem Heidenchristen wol die Polemik gegen die Pharisäer. Theils kann auch ihm begegnet sein, manches analoge unwissentlich aus andern Reden Christi
90 einzuschalten; ja einiges, und namentlich glaube ich dieses von den Wehe, hat er wol vom eigenen zugesezt, um eine Lükke, die er fühlte und nicht mehr zu ergänzen wußte, auszufüllen. Der unschuldigste dem unsicheren sich ganz von selbst darbietende Einschub, den man wegen der genauen Beziehung jedes *οὐαὶ* auf einen *μακαρισμὸς* nicht einmal eine Verfälschung nennen kann. Daß sie eingeschoben sind, zeigt eben diese genaue Entsprechung, und noch besonders das lezte Wehe, welches eine ganz unerweisliche Thatsache voraussezt. Das unmittelbar folgende *ἀλλ' ὑμῖν λέγω* weiset, wie auch andere schon bemerkt haben, deutlich genug auf den unterbrochenen Zusammenhang hin. Weiter ins einzelne zu gehen gehört nicht hieher. Im ganzen sind offenbar die mit Matthäus zusammentreffenden Theile nicht verworfen, sondern in gleicher Folge, welches mit der Identität des Anfanges und des Schlusses zusammengenommen die Identität der aufgezeichneten Rede selbst unwidersprechlich beweiset. Auch kann die Vergleichung sehr gute Dienste leisten, um zu bestimmen, was in Matthäus Aufzeichnung von anderwärtsher eingeschoben, und wie weit vom Schlusse rükkwärts wieder in die Rede selbst eingelenkt ist. Der Gedanke aber, daß Lukas seinen Auszug aus dieser Rede aus einer Gnomologie, das heißt doch aus einer vermischten Sammlung von Sprüchen und Reden Christi genommen, scheint mir ganz unstatthaft, wenigstens durch gar nichts unterstüzt. Denn wenn, ich will nicht sagen jede, sondern nur die
91 etwas ausführlicheren Reden in einer solchen Sammlung einen so sinnlich darstellenden Eingang hatten: so konnte der Sammlung der Name einer Blumenlese von Sprüchen nicht mehr zukommen. Sondern entweder Lukas hat diesen Aufsaz einzeln gefunden, aber dann würde er ihn, eben weil er die erste nament-

liche Erwähnung aller Apostel enthält, wol früher gestellt haben; oder, was also das wahrscheinlichste bleibt, der Aufsaz hat schon vor Lukas zu unserer zweiten kapernaitischen Sammlung gehört. — Die Erzählung von dem Knecht des Centurio war ihm wahrscheinlich angehängt, weil die Sache sich unmittelbar nach der Rede zutrug. Durch das ἀκούσας δὲ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, was man ohne die größte Unwahrscheinlichkeit nicht ganz allgemein verstehen kann, was also auf das vorige εἰσῆλθεν εἰς Καπερναοὺμ bezogen werden muß, welches dem Erzähler, wie ich wahrscheinlich zu machen gesucht habe, als Rükkehr von einer Reise vorschwebte, giebt sich dieser ursprüngliche Zusammenhang genugsam zu erkennen. Matthäus stellt freilich auf eine nicht abzuweisende Art zwischen die Rede und diese Heilung noch die des Aussäzigen, welche bei uns bereits in der ersten Sammlung mitgetheilt ist. Allein eben deshalb kann ja diese Geschichte nicht etwa grade Lukas, sondern schon wer beide Sammlungen zuerst zusammenschrieb, in der zweiten ausgelassen haben, wenn auch unser ursprünglicher Referent ihrer hier erwähnt hatte. Doch da sich von einer solchen Auslassung in VII, 1 und 2 gar keine Spur findet, und die Stelle also besser überarbeitet sein müßte als sich vermuthen läßt: so wird mir wahrscheinlich, daß unser ursprünglicher Referent ihrer gar nicht erwähnt hat. Wie leicht konnte auch beim Hineingehn nach Kapernaum diese in wenig Augenblikken abgemachte Sache einem unter der Menge entgehn, der dennoch, wie ein solcher Haufe ja beweglich ist, die zweite Begebenheit genauer erzählen konnte. Nämlich wenn wir auch hier Matthäus und Lukas vergleichen: so finde wenigstens ich in der Erzählung bei Lukas wiederum mehr die Kennzeichen eines wohlunterrichteten Augenzeugen. Die Hauptdifferenzen sind doch die, daß bei Lukas der Knecht sterbend ist, bei Matthäus nur ein übelgeplagter Nervenkranker, und daß bei Matthäus der Centurio selbst erscheint, der bei Lukas Abgesandte und zwar zu zwei verschiedenen Malen an Jesum schikkt. Denn daß sich bei Matthäus Jesus in Bewunderung des Glaubens dieses Mannes aus-

führlicher vergleichend und drohend ausläßt, konnte der Referent bei Lukas nur übergangen haben. Nun ist aber gewiß, daß bei einem παραλυτικός, wie sehr er auch δεινῶς βασανιζόμενος möge gewesen sein, doch keine Gefahr beim Verzuge war, und also auch eine solche Eilfertigkeit, welche Christum, der eben wenigstens von einer ermüdenden Rede zurükkam, gleich beim Eingang in die Stadt aufhält und gleichsam in Beschlag nimmt, weniger zu erklären ist. Denn aufgehalten wurde er doch immer und mußte das Gesuch anhören, wozu der Augenblikk in dem Gedränge einer großen Volksbegleitung keinesweges günstig war,
93 wenn auch die Sache selbst mit einem Wort abgemacht werden konnte. War also der kranke nur ein gelähmter oder gichtbrüchiger: so würde eben dieser bescheidene Mann wol gewartet haben, bis Jesus ruhig in seiner Wohnung gewesen wäre. Die zwiefache Gesandtschaft aber ist etwas, was nicht leicht erdacht wird, wie auch die meisten Ausleger gefühlt haben. Nur möchte ich die Aenderung bei Matthäus nicht grade dem Bestreben abzukürzen zuschreiben: denn er theilt ja die Reden ausführlich genug mit: sondern ich möchte eher sagen, wie der Referent des Lukas den Aussäzigen versäumt, so habe Matthäus dieses versäumt und erzählte nur aus der zweiten Hand, und das abweichende sei nicht Abkürzung, sondern ein sehr leicht begreiflicher Mißverstand. Die große in den Hauptstellen fast wörtliche Uebereinstimmung in den Reden ist demohnerachtet nicht zu verwundern, zumal die Rede des Hauptmanns etwas sehr charakteristisches hat, und das kurze Wort Christi οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ sehr scharf und eindringlich ist.

Indem wir nun am Ende dieser beiden Sammlungen, denn so nenne ich sie getrost, angekommen sind, wird es wohl gethan sein einen Augenblikk still zu halten, und noch einmal im ganzen unser Evangelium mit dem des Matthäus und Markus zu vergleichen, um zu sehen, ob wol in diesem ganzen Abschnitt die Uebereinstimmung so groß sei, und von solcher Art, daß wir um sie zu erklären entweder ein Urevangelium voraussezen oder

eine Abhängigkeit des einen Evangelisten vom andern annehmen zu müssen. Sehen wir hiebei zuerst auf Matthäus, so kann wol keines von beiden nöthig scheinen. Denn wenn Lukas den Matthäus vor sich gehabt hätte, und nach ihm gearbeitet: so würde er die Geschichte vom Aussäzigen anders gestellt haben, und nicht über den Ort ungewiß gewesen sein, welches Eine, mir wenigstens, hier statt alles andern gilt. Eben so wenn Matthäus den Lukas vor sich gehabt, hätte er nicht umhin gekonnt die Heilung der Schwiegermutter des Petrus und die vielen unmittelbar darauf folgenden Heilungen mit einer Abreise Jesu aus Kapernaum in Verbindung zu bringen. Denn welcher Geschichtschreiber eine Nachricht vor sich hat, wodurch eine Thatsache näher bestimmt und mehr aufgehellt wird, der wird nicht das unvollkommnere mittheilen, wobei sie dunkel bleibt. Solche Umstände entscheiden hier, was Abweichung oder Uebereinstimmung in einzelnen Ausdrükken niemals entscheiden kann. Matthäus hat aus demselben Grunde auch nicht die erste unserer beiden Sammlungen gekannt. Aber auch die zweite kann er wol so nicht gekannt haben, theils weil er seine Relation von der Bergrede durch den Eingang derselben bei Lukas, der auch ihm sehr willkommen hätte sein müssen, nicht ergänzt hat, theils weil er nichts in derselben Ordnung verträgt, ausgenommen daß auch bei ihm IX, 2 – 17 der Zöllner und sein Gastmahl auf die Heilung des Gichtbrüchigen folgen, und auch bei ihm das Aehrenlesen und die Heilung der trokknen Hand XII, 1 – 14 verbunden werden. Lezteres, da wir auch bei Lukas beides als Eine ursprüngliche Erzählung ansehn zu mußten, beweiset nichts in Ansehung der Sammlung, wohl aber, wie auch die große Uebereinstimmung im einzelnen, daß bei Matthäus dieselbe Erzählung zum Grunde liegt, er aber mit den Verbindungsformeln auch innerhalb einer und derselben mehrere Begebenheiten umfassenden Erzählung frei umgeht, und das *ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ* in das *μεταβὰς ἐκεῖθεν ἦλθεν εἰς τὴν συναγωγὴν αὐτῶν* verwandelt hat. Denn schwerlich hat man, das oben schon bemerkte abgerechnet, vor der Synagogenzeit einen Spaziergang

durch das Feld gemacht, auf dem man so hungrig geworden, wie er doch sagt. Was aber die erste Uebereinstimmung betrifft: so ist sie bei den mancherlei Abweichungen in der Erzählung vom Zöllner um so merkwürdiger, als das παράγων ἐκεῖθεν diese Geschichte mit der vorigen auf eine so schwankende Weise verbindet, daß man kaum zu schließen wagt, beides sei unmittelbar nach einander vorgefallen. Matthäus läßt bei der Geschichte mit dem Gichtbrüchigen die Oertlichkeit ganz unbestimmt, und scheint sie nicht zu kennen, und nur auf diese unbestimmte Lokalität kann sich das παράγων ἐκεῖθεν beziehen, welches wunderlich wird, wenn man jene Geschichte mit Lukas in die Synagoge versezt. Wer nun aber nicht weiß wo eines vorgefallen, woher sollte der wissen daß etwas anderes an einem bestimmten Ort sich unmittelbar nach jenem ereignet habe? Da aber beide Erzählungen bei Matthäus ungenauer sind, und also einen Durchgang durch
90 mehrere Hände verrathen: so können sie dennoch mittelbar aus unserer Sammlung abstammen, vielleicht als diese nur erst die beiden Erzählungen, denn es sind ja ihre ersten, enthielt. Auf keinen Fall ist ein Grund vorhanden wegen dieser einzelnen Uebereinstimmungen ein Urevangelium anzunehmen, da Matthäus alles andere, was in unsern Sammlungen enthalten ist, weit genug auseinanderlegt, und in ganz andern Verbindungen erzählt. Was hingegen den Markus betrifft: so würde selbst die Annahme eines Urevangeliums für sich noch nicht hinreichen, und es bleibt wol die natürlichste Annahme, daß er unsere beiden Sammlungen schon verbunden vor Augen gehabt, indem er mit der einzigen Ausnahme des Fischzuges Petri alles in derselbigen Folge stellt, und das abweichende sowol in den Verbindungsformeln als in der Erzählung selbst sich theils aus dem eigenthümlichen Charakter seiner Art die Materialien zu verarbeiten, theils daraus erklärt, daß er bei einzelnen Begebenheiten auch die im Matthäus verarbeiteten Nachrichten — um nicht gradezu zu sagen, unsern Matthäus selbst — vor Augen hatte. Aus diesem oder diesen hatte er hinter seiner kurzen Erwähnung der Versuchung I, 14 – 20

nach seiner Weise überarbeitet eingerükkt was wir etwas anders
Matth. IV, 12 – 22 lesen. Da er nun aber auf die große Rede
stieß, welche einzurükken außer seinem Plane lag: so schiebt er
nun die beiden Sammlungen auch nach seiner Weise, über welche
schon beim einzelnen das nöthige gesagt worden, überarbeitet ein;
wieviel historische Sicherheit er aber darüber gehabt, daß diese
Sammlungen ganz oder größtentheils Begebenheiten enthalten, 97
die früher vorgefallen als das was er später beibringt, das
möchte ich keinesweges entscheiden, sondern glauben daß darin
viel Gutdünken vorgewaltet. Den Fischzug indeß mußte er aus-
lassen, weil er deutlich sah, daß er diese Begebenheit schon theil-
weise aus der andern Quelle beigebracht, und die große Rede am
Schluß ließ er ebenfalls aus *), nahm nur den willkommnen Ein-
gang mit, und übersah wahrscheinlich, sie hinter der Rede nicht
vermuthend, die Erzählung von der Heilung des Knechtes, die
er sonst wohl würde benuzt haben. Sind nun diese Voraus-
sezungen gegründet: so erhellt von selbst, daß in diesem ganzen
Abschnitt Lukas und Markus durchaus keine chronologische Sicher-
heit für das einzelne geben, sondern es können einzelne Begeben-
heiten aus der ersten Sammlung später vorgefallen sein als ein-
zelne aus der zweiten; es können ferner in jeder Sammlung Er-
eignisse aus ganz verschiedenen Aufenthaltszeiten Jesu in Kaper-
naum verbunden, und daher vielleicht sogar einzelne Begebenhei-
ten dieser Sammlungen spätere sein, als manches was erst im
folgenden erzählt wird. Ob aber für die gleichen Vorfälle, welche
Matthäus anders stellt und verbindet, in ihm mehr chronologi-
sche Sicherheit liegt, darüber kann hier nichts allgemeines gesagt
werden.

Das noch übrige dieser zweiten Hauptmasse, welche im gan- 98
zen den drei Evangelien gemein ist, theilt sich uns nun folgender-

---

*) Nämlich ich glaube nicht, daß er sie deswegen ausgelassen, weil er sonst seinen Lesern zuviel jüdisches hätte erklären müssen, sondern weil er überhaupt in dieser ersten Hälfte seiner Schrift keine ausführlichen Reden aufnehmen wollte.

maßen durch Stellen, welche sich deutlich genug als Anfangsformeln einzelner früher für sich bestandener Erzählungen zu erkennen geben. VII, 11-50 kann nicht getrennt werden; VIII, 1 geht eine neue Erzählung an, VIII, 22 eine andere, IX, 1 eine dritte, welche bis IX, 45 fortgeht; 46-50 ist ein kleiner Anhang, und mit 51 geht die dritte Hauptmasse an. Ich bemerke hierüber nur im allgemeinen, daß ich nicht begreife, wie diese Anfänge zum Theil haben so verkannt werden können, daß einige scharfsinnige Ausleger die Stelle VIII, 1-3 als Ende einer Denkschrift bezeichnen. Wenn bloß zum Schluß gesagt worden wäre, Jesus sei hiernächst auf Reisen gegangen, wie wäre wol in eine solche Schlußbemerkung die genaue Bezeichnung der Reisegesellschaft gekommen? und geht nicht das *καὶ τῶν κατὰ πόλιν ἐπιπορευομένων πρὸς αὐτὸν* V. 4 offenbar auf das *καὶ αὐτὸς διώδευε κατὰ πόλιν καὶ κώμην* V. 1 zurükk? und wie hat man übersehen können, daß grade auf diese damals Jesum unmittelbar umgebende Gesellschaft die Worte *οὗτοί εἰσι μήτηρ μου καὶ ἀδελφοί μου* bezogen werden sollen, wodurch erst der ganze Aufsaz seine Rundung und Haltung bekommt? Wogegen man offenbar sieht, V. 22 ist nicht mehr in der Identität mit jener Erzählung. Denn wer hier schreibt *καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ*, der weiß von der vorher beschriebenen Reisegesellschaft nichts; sonst hätte er entweder im allgemeinen gesagt *οἱ μετ᾽ αὐτοῦ*,
99 oder ein Wort darüber verloren, daß man bei dieser Wasserreise die Frauen zurükkgelassen habe. Jene in der That wunderliche Annahme, daß VIII, 1-3 ein Schluß sei, ist wol nur aus der Formel *ἐν τῷ καθεξῆς* entstanden, welche ohnedies der vorigen Denkschrift gar nicht zugerechnet werden kann, weil diese selbst das Gastmahl ohne alle Zeitbestimmung an die Nachricht von der Gesandtschaft des Johannes anknüpft. Sondern diese Formel dürfen wir wol endlich einmal dem Anordner des ganzen zuschreiben, welcher wahrscheinlich nur fand *Καὶ ἐγένετο ὅτε αὐτὸς διώδευε*, indem er aber der Erzählung ihre Stelle anwies, sei es nach seiner Ueberzeugung oder nach eingezogenen Nachrichten

darüber daß diese Reise später erfolgt sei als die Sendung des
Johannes, nun, um dieses sein Urtheil auch auszudrükken, jene
Formel einschob.

Dasselbe urtheile ich auch von derselben Formel ἐν τῷ ἑξῆς,
mit welcher VII, 11 das erste Stükk, welches wir nun näher be=
trachten wollen, beginnt. Denn ich lese hier ἐν τῷ ἑξῆς, wie=
wol Griesbach auch in seiner lezten Ausgabe der gemeinen Lese=
art treu geblieben ist. Schon die Zeugen scheinen mir ein be=
bedeutendes Uebergewicht zu geben, welches jedoch hier der Ort
nicht ist auseinander zu sezen; hiezu aber kommt noch die Aehn=
lichkeit mit VIII, 1, wogegen wir IX, 37 bei der Formel ἐν τῇ
ἑξῆς auch ἡμέρᾳ einstimmig ausgedrükkt finden. Ein vorzüg=
liches Uebergewicht indeß giebt die Sache selbst. Denn da wir
aus Matthäus wissen, daß die unmittelbar vorhergende Geschichte,
die Heilung des Knechtes, bei einem neuen Eintritt in Kaper= 100
naum erfolgt ist: so wird es höchst unwahrscheinlich, daß Christus
seinen und mehrerer Apostel Wohnort, wo es mancherlei mußte
zu beschikken geben, schon am folgenden Tage wieder sollte ver=
lassen haben, und auf dem Wege nach Jerusalem begriffen
sein. Also diesen Ausdrukk ἐν τῷ ἑξῆς, mit welchem die ein=
zelne Erzählung nicht beginnen konnte, schreiben wir dem Ord=
ner zu, der hier dieser ihre Stelle anwies. Das ganze Stükk
enthält drei Abschnitte, die Erwekkung des Jünglings, die Ge=
sandtschaft des Johannes und das Gastmahl des Pharisäers, de=
ren Verbindung zu einem ganzen räthselhaft scheinen kann. Zwar
zwischen den ersten beiden könnte man einen Zusammenhang an=
gegeben glauben, indem die Gesandtschaft gegründet zu sein scheint
auf das was Johannes von Jesu hörte, welches denn mehrere
Ausleger besonders auf diese Auferwekkungsgeschichte beziehen, die
bis in Judäa hinein, an dessen Grenzen Johannes gefangen ge=
sessen, verbreitet wurde. Allein dies ist sehr unwahrscheinlich.
Die erste Erzählung hat ganz den Charakter von einem Augen=
zeugen herzurühren; wenn dieser nun auch Jesum noch weiter
begleitete, und auch noch Augenzeuge der folgenden Begebenheit

war: so konnte er doch nicht leicht einen Grund haben diese Ge-
sandten, die unter jener Voraussezung doch gewiß erst ein paar
Wochen nachher ankamen, in denen sich auch mehreres merkwür-
dige muß zugetragen haben, grade auf jene einzelne Geschichte
101 zu beziehen. Und dann hätte er doch auch diese einzelne Be-
ziehung nicht durch die Worte περὶ πάντων τούτων ausdrükken
dürfen. Sollen wir etwa nun dieser Formel so viel Gewicht
einräumen unsere ganze Ansicht zu zerstören, und sollen sagen,
das περὶ πάντων τούτων beziehe sich auf alles, was bisher
wunderbares von Christo erzählt worden: so würde auch das
nicht einmal ausreichen, da das wunderbare in unserm Evange-
lium so sehr zerstreut und mit anderm vermischt steht, und wir
beim Zurükkgehn fast unmittelbar auf die große Rede und keines-
weges auf Wundergeschichten stoßen. Also kommen wir doch zu-
lezt darauf zurükk, daß diese Formel nur ein anderer Ausdrukk
ist für das matthäische ἀκούσας τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ, und
damit verlieren wir wieder völlig die bestimmte Verbindung mit
der vorigen Geschichte. Das Gastmahl aber wird an die Ge-
sandtschaft auf eine ganz einfache Weise angereiht ohne bestimmte
Absonderung oder bestimmte Verbindung. Aber eine Beziehung
aller drei Abschnitte auf einander ist leicht zu finden. Die Ge-
sandtschaft des Johannes ist offenbar der Kern, um den sich die
andern beiden Erzählungen herumlegen. Der Referent läßt es
sich sehr angelegen sein die Worte Christi an die Johannesjün-
ger auf das zu beziehen, was Christus eben unmittelbar that.
So stellt er uns den 21sten Vers hin, in welchem er die Blin-
den noch besonders heraushebt. Nun aber konnte er nicht auf
gleiche Weise sagen, daß Christus damals auch viele Todte er-
wekkt habe; und so konnte dies leicht der Bewegungsgrund wer-
102 den, jene Geschichte, wenn der Referent im Besiz derselben war,
voranzustellen, um die Sache doch im allgemeinen zu bewahr-
heiten. Eben so konnte auch dem, der diese Erzählung von der
Gesandtschaft aufnahm, oder einem der sie sich aneignete, kein
anderes Beispiel davon bekannt sein, daß Jesus sich in einem nä-

heren Sinne als φίλος ἁμαρτωλῶν bewiesen habe, und dies Veranlassung geben die folgende Geschichte anzuhängen, damit man sehe, worauf sich der Vorwurf gründe, den Christus seinen Gegnern in den Mund legt. Das erste konnte auch wol der Fall unseres Ordners sein, in dessen gesammten Materialien sich ja nirgends eine andere Auferwekkungsgeschichte findet; und so konnte vielleicht erst er, um doch dem νεκροὶ ἐγείρονται sein Recht zu geben, die Geschichte von Nain, die er einzeln besaß, hieher stellen. Dann sind die Worte καὶ ἀπήγγειλαν der ursprüngliche Anfang der Erzählung von der Gesandtschaft gewesen, wie sie einer nur an allgemeine Erinnerungen, die ihm und jedem muthmaßlichen Leser zu Gebote standen, etwas unbeholfen anknüpfte. Und eben dieser Erzähler hätte dann, aus demselben Grunde, aus welchem der 21ste Vers entstand, die Geschichte von der Salbung auf dem pharisäischen Gastmahl angehängt, die sich ja fast unmittelbar an das φίλος τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν anschließt. Welches man auch vorziehe, eine andere als solche Verbindung läßt sich zwischen diesen drei Abschnitten kaum denken, und also ist auch hier kein Zeitzusammenhang zu suchen. Aber jede dieser drei einzelnen Erzählungen ist zu merkwürdig auch in Absicht des Verhältnisses unseres Evangeliums zu den 103
andern, als daß wir nicht noch etwas bei ihnen verweilen sollten.

Zuerst nämlich bei der Geschichte der Auferwekkung des Jünglings von Nain ist dieses das merkwürdigste, daß sie in keinem andern Evangelisten steht. Bei der Sparsamkeit der Todtenerwekkungsgeschichten, bei der starken Beweiskraft, welche diese haben mußten vor allen andern Wunderthaten, wenn wir uns denken die ersten Verkündiger des Christenthums sich verabredend über eine Auswahl von Zügen aus seinem Leben, welche bei der Verkündigung als Beweis der messianischen Würde Jesu sollten gebraucht werden, müßten wir es unbegreiflich finden, daß nicht diese Geschichte und die von Lazarus vorzüglich in das Urevangelium sollten aufgenommen worden sein, zumal die von der Tochter des Jairus aufgenommen war, aus welcher dann die

Gegner des Christenthums, wenn sie doch hörten, die Christen rühmten sich, ihr Jesus habe noch andere Todte auferwekkt, leicht argumentiren konnten, es werde mit diesen nicht mehr auf sich gehabt haben als mit jener, von welcher Jesus ja selbst ganz deutlich gesagt habe, sie sei nicht todt, sondern schlafe nur. Oder sollen wir sagen, die vertrauten Jünger hätten unsere Geschichte deswegen vernachlässigt, weil Jesus selbst gar nichts daraus gemacht, indem sich hier nur ein falscher Ruhm von ihm verbreitet, da er nicht einmal die Wiederkehr des Lebens bewirkt, sondern nur, daß es schon wiedergekehrt sei, zuerst entdekkt habe?
104 Mit dieser höchsten Unwahrscheinlichkeit, welche innerhalb des ganzen Gebiets des natürlichen gar keine feste Stelle finden kann, sondern von jedem Schlage, von welcher Seite man ihn auch führe, getroffen immer wieder hinaus muß, wollen wir uns doch lieber im Ernst nicht befassen. Also das Fehlen dieser Geschichte und der von Lazarus in unsern Evangelien ist nicht gut zu erklären, wenn man sich als gemeinschaftliche erste Grundlage derselben etwas von den Aposteln gemeinschaftlich zu jenem amtlichen Zwekk verfaßtes oder auch nur veranlaßtes und gebilligtes denkt; ja auch abgesehen vom Urevangelio und auf unsere Voraussezung uns beschränkend bleibt diese Erscheinung schwer begreiflich, wenn wir annehmen, die vertrautesten Jünger Jesu hätten auch vorzüglich zuerst die einzelnen Begebenheiten entweder selbst aufgezeichnet oder wenigstens zum Behuf der schriftlichen Aufzeichnung ausführlich erzählt. Denn von der Auferwekkung des Lazarus ist offenbar genug aus Johannes, daß die Sache keinem der Zwölfe fremd sein konnte, und auch bei unserer Erzählung wäre es ganz unbegründet und höchst gezwungen, wenn man sagen wollte, *οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἱκανοὶ* wären alles Schüler einer entfernteren Ordnung, und Jesus damals von den Zwölf getrennt gewesen; vielmehr hätte diese Voraussezung alle Wahrscheinlichkeit gegen sich. Sondern die Auslassung dieser Begebenheiten erscheint nur dann nicht unerwartet und vielmehr natürlich, wenn wir annehmen, die ersten schriftlichen Nachrichten

seien entstanden durch die Bestrebungen und auf das Andringen 105
solcher, welche, mit Christo selbst persönlich unbekannt und nicht mehr in demselben Sinne seine Zeitgenossen, ausführliche Nachrichten suchten, und die Stimme der mündlichen Ueberlieferung durch die Schrift zu befestigen trachteten, ehe sie etwa verhallte. Denn diese wagten theils weniger sich an die mit dem größeren Werke der unmittelbaren Verkündigung und Ausbreitung des Christenthums emsig beschäftigten Apostel zu wenden, als nur in einzelnen Fällen bei ganz besonderer Veranlassung; sondern nur Freunde und Zuhörer der zweiten Ordnung suchten sie sich auf: theils wendeten sie sich am meisten natürlich an diejenigen Oerter, wo sie die reichste Ernte hoffen konnten, das heißt nach Kapernaum und nach Jerusalem. Aber am lezteren Orte war das neueste natürlich am meisten im Andenken, und daher sind die gemeinschaftlichen Massen der drei Evangelien vorzüglich nur Begebenheiten aus den verschiedenen Aufenthaltszeiten in Kapernaum und aus dem lezten Aufenthalt in Jerusalem. Was sich an andern Orten zugetragen hatte, konnte nicht so leicht Gemeingut werden, vielmehr anstatt uns zu wundern, daß wir es nicht bei allen finden, müssen wir uns nur freuen, wenn jeder glükklich genug gewesen ist einiges dergleichen aufzubewahren. Und dasselbe sollen wir nun auch von dieser Auferwekkungsgeschichte rühmen.

Was die Gesandtschaft der beiden Jünger des Johannes betrifft: so ist für den hier aufgefaßten Standpunkt die interessanteste Frage die, ob unsere Erzählung und die bei Matthäus 100
ursprünglich verschieden sind, oder auf eine und dieselbe zurükkzuführen? Denn die Beantwortung der Frage hat auf die Ansicht der ganzen Sache nicht geringen Einfluß. Nämlich wenn wir hier zwei ganz von einander unabhängige Erzählungen derselben Begebenheit vor uns haben: so können wir kaum anders als sowol die Anrede der Abgesandten als auch die Antwort Jesu für buchstäblich wiedergegeben halten. Allein die Uebereinstimmung in den Reden ist hier so groß, kein Gedanke übergangen oder anders gewendet, ausgenommen da wo unsere Er-

zählung etwas einschaltet und hernach wo sie abbricht, daß zwei so ganz übereinstimmende Absfassungen höchst unwahrscheinlich sind. Ist dieses, so ist unsere Erzählung offenbar eine Ueberarbeitung der bei Matthäus reiner gebliebenen ursprünglichen. Indem unser Autor die ganze Begebenheit recht sinnlich vortragen will, fügt er hinzu V. 20, wie die Abgesandten ankommen und ihren Auftrag ausrichten. Dann um die Worte Christi zu begründen erzählt er V. 21, wie dieser eben im Heilen wäre begriffen gewesen, und man muß schließen, daß ihm aus eigener Kenntniß oder aus andern Erzählungen nicht viel bekannt worden, daß Jesus auch sonst Blinde sehend gemacht, weil er diesen Punkt besonders heraushebt. Eben so um die lezten Worte Christi von V. 31 an deutlich zu machen, erzählt er V. 29–30, wie die verschiedenen Klassen des Volkes sich gegen Johannes und seine Lehre gestellt. Denn diese beiden Verse auch als Rede Christi anzu-
107 sehen, da sie so ganz im Tone vom vorigen und folgenden abweichen, kann ich mich nicht entschließen. Die entgegengesezte Ansicht, daß unsere Erzählung die ursprüngliche sei, die bei Matthäus hingegen in der Darstellung abgekürzt, ist deshalb unwahrscheinlich, weil dann unser Erzähler gewiß mit V. 21 angefangen haben würde. Ein unmittelbarer Augenzeuge wird nicht leicht die ganze Scene, die den Grund bildet, auf welchem die einzelne Begebenheit sich heraushebt, nur parenthetisch vortragen. Da nun das Motiv der Darstellungsweise in unserer Erzählung und das der Verknüpfung der vorigen Geschichte mit dieser ganz dasselbe ist: so ist wol auch beides überhaupt eines und dasselbe gewesen, nämlich wer die Geschichte so umgearbeitet, hat uns auch die vorige vorangestellt und die folgende angeknüpft. Aber der Ordner des ganzen ist es nicht gewesen; denn er hätte sich statt V. 29 und 30 so zu schreiben, als ob er uns von den Verhältnissen des Johannes noch gar nichts gesagt hätte, auf den früheren Aufsaz berufen. Nun aber kann man weiter fragen, Wenn V. 21 nur zu der Erweiterung unseres Referenten gehört, der die Worte Jesu ἃ εἴδετε καὶ ἠκούσατε auf die augenblikk-

liche Gegenwart bezog: ist dann Jesus damals wirklich im Hei-
len begriffen gewesen? oder ist dies gar nicht nöthig, wie denn
Matthäus nichts davon sagt, und hat sich Jesus nur auf das
berufen, was sie jederzeit sehen und wovon sie überall in seiner
Nähe hören konnten? Hieran knüpft sich aber noch eine andere
Frage, nämlich wenn auch nur dieses gemeint ist, konnte doch 108
Jesus ohne eine ihm gar nicht angemessene und ganz fremde
Ruhmredigkeit dies *νεκροὶ ἐγείρονται* aussprechen, wenn es im
eigentlichen Sinne soll verstanden werden, und wenn wir nicht
annehmen wollen, sehr viele Auferwekkungsgeschichten seien vor-
gefallen, von denen uns gar nichts bekannt worden? Das lez-
tere ist um so unwahrscheinlicher, da auch in den bei Matthäus
und Markus so häufigen allgemein zusammenfassenden Relatio-
nen, worin sie allerlei Arten von Krankheiten und dämonischen
Uebeln namhaft machen, das Todtenerwekken nirgend mit aufge-
führt ist. Daraus wird allerdings wahrscheinlich, daß diese Worte
im uneigentlichen Sinne vom geistigen Tode zu nehmen sind,
wie Jesus sie unstreitig oft gebraucht hat, um so mehr als die
in den Worten *τυφλοὶ ἀναβλέπουσι* und *πτωχοὶ εὐαγγελίζον-
ται* von andern schon bemerkte unserm Referenten aber entgan-
gene Anspielung auf Jes. 61, 1 auch diesen Worten einen unei-
gentlichen Sinn zuschreibt. Nicht als ob *πτωχοὶ* grade die ar-
men am Geist sein müßten: sondern diejenigen, welche nicht im
Stande sind in dem gesezlichen Sinne zu glänzen, die *πτωχοὶ
κατὰ νόμον καὶ κατὰ παράδοσιν*. Diese nehmen die Bot-
schaft an von der ein anderes Maaß des geistigen Werthes ein-
führenden *βασιλεία τοῦ θεοῦ*. Soll Christus aber fast uner-
träglich häufend auch das *χωλοὶ περιπατοῦσι, λεπροὶ καθαρίζον-
ται* und *κωφοὶ ἀκούουσι* im uneigentlichen Sinne gesagt haben?
Das gewiß nicht, sondern entweder sind dieses erweiternde Zusäze
schon des ursprünglichen Erzählers, vielleicht auch an die Stelle ei-
niges vergessenen von ihm gesezt; oder Christus hat mit dem eigent- 109
lichen angefangen auf seine äußere Wirksamkeit hinweisend, und
ist hernach übergegangen auf die auch schon erfolgte Wirkung in

den Gemüthern, welches beides sich aber dem Erzähler in einan-
der geschoben. Eben so mögen auch die Worte der Abgesandten
durch Abkürzung in ein etwas falsches Licht gerükkt sein. Denn
Johannes selbst kann unmöglich an der Messianität Jesu ge-
zweifelt haben, und konnte auch sein oft wiederholtes Zeugniß
nicht dadurch compromittiren, daß er zweifelnden Schülern auf-
trug ihre Zweifel in seinem Namen vorzutragen. Doch ist hier
noch ein anderes Bedenken. Wenn nämlich die Sache vorging,
als Johannes im Gefängniß war: so ist kaum zu glauben, daß
die beiden Jünger im strengsten Sinne von Johannes können
abgesendet gewesen sein. Denn die Erzählung des Josephus
läßt keinen Zweifel, daß Furcht vor Unruhen entweder die wahre
Ursach war, warum Herodes den Johannes gefangen sezen ließ,
oder wenigstens der Vorwand dazu, dem er also doch gemäß
handeln mußte, und unter diesen Umständen ist nicht zu glauben,
daß seine Schüler freien Zutritt zu ihm gehabt haben werden.
Allein da dies leicht von Matthäus eingerükkt sein kann seiner
ersten gewiß zu frühen Erwähnung von Johannis Gefangenschaft
zu Liebe, und da Christus den Jüngern eine Antwort für ihren
Meister gradezu mitgiebt: so will ich lieber glauben, sie seien
wirklich von ihm abgesandt gewesen, und er damals noch frei.
110 Wie denn auch die Art wie Jesus hernach zum Volke über Jo-
hannes redet nicht wahrscheinlich macht, daß dieser damals schon
gefangen gewesen. Wenn wir dann dem gemäß das *ἢ ἄλλον
προσδοκῶμεν* etwas umdeuten, und sie vielleicht gesagt haben,
Du bist doch der da kommen soll, und da du ohnehin so große
Dinge thust, worauf sollen wir noch warten, und soll nicht
gleich Johannes mit seiner ganzen Autorität allen, die sich von
ihm haben taufen lassen, durch uns befehlen, dir als dem
Messias zu gehorchen und deiner Winke gewärtig zu sein? so
verschwindet der wunderliche Schein, als ob grade die wun-
derbaren Thaten Jesu bei Johannes und den Seinigen Zweifel
erregt hätten; und offenbar wird dann auch derjenige Theil in
der Rede Jesu, welcher bildlich ist, die Hauptsache. Denn in

diesem erklärt er, der bisherige Gang der Sache sei der rechte, und sie solle ohne eine andere Einmischung so fortgehen. Ob aber die bei Matthäus sich noch anknüpfenden Reden XI, 20 bis 24 oder gar bis 30 hierher gehören, will ich nicht entscheiden. Daß sie in unserer Ueberarbeitung fehlen, beweiset nichts dagegen, aber das τότε V. 20 und das ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ V. 25 auch gewiß nichts dafür, und andere Umstände machen wahrscheinlicher, daß dies spätere der Aehnlichkeit des Inhaltes wegen, wie so häufig bei Matthäus, hieher gestellte Reden sind.

Das dritte Stükk unseres Abschnittes, die Erzählung von dem pharisäischen Gastmahl, lohnt es doch wol noch einmal
darauf anzusehn, ob die Begebenheit dieselbe ist oder eine andere, 111
als welche Matth. XXVI, 6-13, Marc. XIV, 3-9 und Joh. XII, 1-8 erzählt wird. Soll bei einer Erzählung wie die unsrige, die sich um die Localität gar nicht kümmert, der ganz beiläufige Ausdrukk ἐν τῇ πόλει, der eben nur wie alles hier einen Erzähler verräth, der die Sache aus der zweiten Hand und nur beiläufig erfahren hat, nun gleich beweisen, dies könne nicht in Bethanien geschehen sein? Ist es an sich wahrscheinlich, daß Christus zu zwei verschiedenen Malen, beides auf einem Gastmahl, wo der Wirth Simon hieß, von einer Frau soll gesalbt werden sein, und zwar da keine verschiedene Angabe von Ort und Zeit zur Annahme einer solchen Wiederholung nöthigt? Ist es wahrscheinlich, wenn Christus bei einer früheren Gelegenheit die Handlung so entschieden vertheidigt hat, daß die Jünger sie zum zweiten Mal so entschieden sollten getadelt haben? Ist es nicht viel natürlicher anzunehmen, daß unsere Erzählung nur aus einem andern Gesichtspunkt gefaßt ist, weshalb denn hier die Reden Christi mit dem Pharisäer mitgetheilt sind, der Tadel aber, den die Jünger gleichzeitig mögen ausgestoßen haben, nicht? Matthäus hingegen bringt die Sache offenbar in Verbindung mit der Verrätherei des Judas, und übergeht deshalb jene Gespräche. Johannes scheint fast beide Erzählungen vor sich gehabt zu haben; indem er sie aber nur berichtigen will, hat er

auch keine Ursache die Rede Christi an die Pharisäer anzuführen; er vertheidigt nur die andern Jünger, daß sie an dem Tadel des
112 Judas nicht Theil genommen, und die Frau, daß sie keine Sünderin in dem gemeinen Sinne des Wortes gewesen. Und in der That hat das auch Simon nicht gesagt, der Referent hat es nur geschlossen aus der Art wie Jesus die unausgesprochenen Gedanken seines Gastfreundes berükksichtiget, und wie er hernach gegen die Frau selbst in eine Verkündung der Vergebung ihrer Sünden endigt. Denken wir uns nun bei Lesung unserer Erzählung das hinweg, was nur Urtheil des Erzählers ist: so können wir eben so leicht denken, Simon habe nur Aergerniß genommen an der ausnehmenden Verehrung, welche seinem Gast bewiesen wurde, da er selbst ihn nur, weil er es Anstands halber nicht gut vermeiden konnte, scheint geladen zu haben. Und eben so folgt aus den Worten Christi gar nicht, daß die Frau eine Sünderin im gemeinen Sinne des Wortes gewesen; denn Jesus sagt ja nur, ihre Handlung entspringe aus einer Fülle wahrer verehrungsvoller Anhänglichkeit. War sie nun, wie Johannes uns lehrt, die Schwester des Lazarus, eine schon seit längerer Zeit mit Christo verbundene: so konnte sehr wohl Christus in einer uns ganz unbekannten besondern Beziehung die Worte *ἀφέωνται σοι αἱ ἁμαρτίαι* zu ihr sagen, die unverständlich, aber auch für die meisten Anwesenden, denen Maria bekannt genug war, ganz unverdächtig, doch hernach zu diesem Mißverstand Anlaß geben konnten, wenn einer die Geschichte einem erzählte, von dem er glaubte, es könne ihm nicht bedeutend sein zu wissen wer diese Frau gewesen. Und grade ein solcher scheint sie
113 uns hier mit dieser natürlichen, freilich aber doch nicht ganz richtigen Ergänzung wieder gegeben zu haben. Da aber dies nun grade dieselbe Auslegungs- und Ergänzungsweise ist, welche auch die vorige Geschichte von der Gesandtschaft des Johannes hier erfahren: so bestätigt sich auch dadurch, daß beide in ihrer jezigen Gestalt aus derselben Feder geflossen, und höchst wahrscheinlich auf Veranlassung des *φίλος ἁμαρτωλῶν* an einander ge-

reiht worden sind. Eine auffallende Aehnlichkeit der Manier zeigt sich auch darin, daß hier V. 38 eben so aus den Worten Jesu in V. 44 gemacht ist, wie oben V. 21 aus V. 22, und eben so hat der Referent sich aus V. 47 und 48 die Gedanken des Simon V. 39 gemacht. Und ist wol wahrscheinlich, daß ein angesehener Pharisäer bei einem großen Gastmahl sollte einer am ganzen Ort mit Recht übel berüchtigten Person den Zutritt in das Speisezimmer verstattet haben? Ist nun dieses, daß die Frau in unserer Erzählung eine solche Sünderin gewesen, nur eine falsche Annahme eines späteren Referenten*): so hindert auch nichts mehr, daß sie die Schwester des Lazarus gewesen sein kann. Wir bedürfen vielmehr für das ganze Factum grade einer solchen Annahme, daß die Person, die so etwas unternehmen und ausführen konnte, ohne weder auf eine kränkende Art abgewiesen und entfernt zu werden, noch auch ganz abenteuerlich und lächerlich zu erscheinen, auf der einen Seite ein Recht haben mußte da und in der Nähe der Gäste zu sein, auf der andern aber auch in einem schon bekannten Verhältniß mit Christo stehen. Und um so unwahrscheinlicher wird noch, daß eine ähnliche Geschichte sich zweimal habe zutragen können. Eine Erzählung aus der zweiten Hand scheint übrigens die bei Matthäus auch zu sein, wenn man nicht annehmen will, es sei eine Art von allgemeiner Verabredung gewesen, bis auf einen gewissen Zeitpunkt von dem, was die Familie des Lazarus betraf, zu schweigen. Und so wird uns zugleich dieses eines der merkwürdigsten und lehrreichsten Beispiele von der Art, wie wirklich bei Johannes Berichtigungen der andern Evangelisten vorkommen; nur folgt für unsern schon nicht, daß Johannes deshalb den ganzen Lukas müßte

---

*) Eine nicht besser begründete Schlußfolge aus den Worten Christi ᾧ δὲ ὀλίγον ἀφίεται, ὀλίγον ἀγαπᾷ scheint mir die Vermuthung von Paulus, daß Jesus diesen Pharisäer von einem geringeren körperlichen Uebel geheilt; wiewol man von unserer Annahme aus noch mit vieler Wahrscheinlichkeit hinzufügen könnte, es sei eine leichtere Art des Aussatzes gewesen, weil in den andern Erzählungen der Wirth Σίμων ὁ λεπρὸς heißt.

vor sich gehabt haben, sondern nur diesen kleinen Aufsaz braucht
er gekannt zu haben. — Endlich möchte ich aus unserer Erzählung auch noch den Beweis führen, daß wenn es ein Urevangelium gegeben hat, dieses dem Ordner unseres Buches wenigstens als solches unbekannt geblieben ist, wodurch denn doch, um nicht mehr zu sagen, die eichhornische Construction desselben unzulässig würde. Nämlich gesezt auch, die Erzählung bei Matthäus ist auch aus der zweiten Hand, so sind doch die Worte Christi bei ihm XXVI, 13 gewiß ächt. Schon würde sie keiner
115 erdichtet haben, als etwan ein Freund der bethanischen Familie,
und der hätte dann gewiß den Namen der Frau nicht verschwiegen; aber gewiß hätte auch niemand aus der ächten apostolischen Schule gewagt, solche Worte zu erdichten. Hat nun Christus diese gesprochen: so enthalten sie die bestimmteste Anweisung, diesen Zug aus der Geschichte Christi vor allen andern in eine solche Schrift aufzunehmen. Im Urevangelium also muß diese Geschichte gestanden haben: und kann man sich denken, die Worte Christi hätten gefehlt, welche ihr eben diesen Plaz sicherten? Und würde dann Lukas wol angestanden haben, hielt er auch die Geschichte, wie sie hier dargestellt ist, mit jener für dieselbige, noch diese auffallenden Worte Christi mit aufzunehmen, die er ohne viel zu ändern eben so leicht an dem Schluß der Rede Christi an den Parisäer oder auch am Schluß der ganzen Erzählung hinter dem *πορεύου εἰς εἰρήνην* anknüpfen konnte? Ich halte dies für einen so guten Beweis, als er sich in solchen Sachen nur führen läßt, davon daß unser Lukas weder das Urevangelium noch auch unsern Matthäus oder unsern Markus gekannt und vor sich gehabt hat.

Weshalb die folgende Erzählung VIII, 1-21 als ein eignes ganze angesehen werden muß, mit dem das nachherige nicht mehr kann ursprünglich zusammengehangen haben, ist bereits aus einander gesezt; sie bietet aber ebenfalls noch einiges merkwürdige dar. Ohnstreitig war von dieser Reise mehr zu erzählen, wie denn auch das *συνιόντων δὲ ὄχλων πολλῶν* ohne Zeitbestim-

mung angeknüpft wird und nur so gefaßt werden kann, Als nun 116
einmal auf dieser Reise viel Volk zusammengeströmt war. Man sieht also schon hieraus, daß die anfänglichen einzelnen Erzählungen nicht immer gewisse Tage zum Gegenstande hatten oder sonst bestimmte Zeiträume, sondern daß oft aus einer Menge auch merkwürdiger Begebenheiten einzelnes in irgend einer Absicht herausgenommen und aufgezeichnet ward ohne des andern zu erwähnen. Die Absicht unserer Erzählung kann, wenn man Anfang und Schluß gegen einander hält, nicht zweifelhaft bleiben; es ist die Verherrlichung jener Jesum begleitenden und ihm dienenden Gesellschaft und gewiß auch der namentlich erwähnten Frauen, theils in der Vergleichung mit seinen leiblichen Verwandten, denen er sie als geistige Verwandte vorzog, theils in der Anwendung des Gleichnisses vom Säemann, der an ihnen das gute Land gefunden, welches das gehörte Wort behält und Frucht bringt. Da dieses die einzige Abzwekkung ist: so werden natürlich auch allerlei einzelne Umstände, die Lokalität und dergleichen übergangen; und manches könnte sogar zwischen das Gleichniß und seine Erklärung getreten sein, ohne daß unser Erzähler Veranlassung gehabt haben würde es zu erwähnen. Dies bestätigt sich, wenn wir hier Matthäus und Markus vergleichen. Beide nämlich, Matthäus XII, 46-50, Markus III, 31-35, erzählen die Jesu Verwandten betreffende Antwort unmittelbar nach jener bei Lukas später erzählten Heilung eines dämonischen, wobei Jesus von einigen beschuldiget ward, er vertreibe die Teufel durch den Teufel, von andern aber um ein Zeichen gebeten; bei beiden 117
Evangelisten aber folgt unmittelbar hierauf das Gleichniß vom Säemann, und Matthäus fügt es mit der bestimmten Formel an, ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ. Nimmt man nun hinzu, daß eben dieser Erzähler, welchem Markus wiewol mit Weglassung der Tagesbestimmung hier lediglich folgt, das Gleichniß am See erzählen läßt, dort aber Jesus gewiß keine so besondere Unterhaltung mit seinen Jüngern haben konnte, wie die worin er ihnen das Gleichniß erklärt, und daß Matthäus die Verwandten

Jesu mit den Worten anmelden läßt, ἑστήκασιν ἔξω, woraus
man schließen muß, daß er sich damals im Hause befunden: so
muß man wol um beide Erzählungen zu vereinigen von den bei-
den Punkten ausgehn, daß unsere Erzählung gar dem nicht wi-
derspricht, es könne die Heilung des dämonischen mit den da-
durch veranlaßten Reden an demselben Tage vorgefallen sein;
daß aber zugleich jene Antwort Jesu ihre rechte Klarheit und
Würde erst erhält durch die Beziehung auf das Gleichniß, in
welche sie in unserer Erzählung offenbar gestellt ist. Matthäus
Erzählung also trägt wahrscheinlich die Parabel zu spät vor,
weil ihm jene Heilungsgeschichte und die damit verbundenen Re-
den zunächst im Sinne lagen. Daß ihm demohnerachtet die Pa-
rabel noch einfällt und er sie nachträgt, erklärt sich wol am leich-
testen, wenn man annimmt, daß erst auf jene Antwort Jesu, und
als das Volk, zu dem er damals noch redete, sich verloren hatte,
die Erklärung der Parabel gefolgt ist. Unser Erzähler hingegen,
118 muß man annehmen, habe nicht nur die Begebenheiten, die sei-
nem Zwekk fremd waren, ausgelassen, und die Veränderung der
Lokalität als etwas unwesentliches um so mehr übergangen, als
er überhaupt den Ort nicht angegeben, sondern er habe auch die
Erklärung des Gleichnisses vorweggenommen, damit er mit der
Antwort Jesu schließen könnte, und diese doch jedem Leser völlig
verständlich wäre, welches man seiner Absicht höchst angemessen
finden muß. Wir denken uns also am besten Jesum in den
Morgenstunden an den See hinausgehend und dort — unter
andern natürlich und im Verlauf einer größeren Rede — das
Gleichniß vom Säemann vortragend. Hineingehend in den uns
ganz unbekannten Ort, denn auf einer Reise und nicht in Ka-
pernaum muß sich die Sache nothwendig zugetragen haben, wird
ihm der blinde, wenn wir dies nach Matthäus annehmen wol-
len, und stumme dämonische gebracht; er heilt ihn, und nun ent-
steht unter der begleitenden Menge auf der einen Seite der
Wunsch nach einem himmlischen Zeichen, auf der andern die Ver-
muthung einer höllischen Kraft, die Jesus besize, woraus man

fast schließen möchte, es sei ein Ort gewesen, der zum ersten Mal
die Erfahrung von seiner wunderthätigen Kraft gemacht. Jesus
redet hierüber, theils seinen Weg in der Stadt fortsezend, theils
schon in dem zu seiner Aufnahme bestimmten Hause. Indem er
noch redet, werden ihm seine Verwandten gemeldet, und er er-
theilt, noch erfüllt von der Rede, die er am See gehalten, die
Antwort, welche die Spize unserer Erzählung ist, und welche
auch unser Erzähler allein ganz richtig aufgefaßt hat. Dem- 119
nächst nun verläuft sich das Volk, vielleicht noch schneller durch
eben diese Nachricht bewogen; Jesus findet sich mit seinen Jün-
gern allein, und deutet ihnen auf ihr Befragen die Parabel.
Auf diese Art stimmt alles sehr gut zusammen; und ich glaube
nicht, daß man bei Erwägung aller Umstände anstehen kann,
diesen Zusammenhang natürlicher zu finden als den welchen Pau-
lus aufstellt. Aber offenbar erklärt sich das Verhältniß beider
Erzählungen weder aus einem Urevangelium, noch daraus daß
Lukas den Matthäus vor sich gehabt oder umgekehrt. Der Vor-
trag sowol als die Deutung des Gleichnisses haben in Lukas
und Matthäus nicht mehr Uebereinstimmung, als bei einem sich
so leicht und sinnlich einprägenden Bilde auch zwei von einan-
der ganz unabhängige Referenten leicht geben konnten; und die
verschiedene Anordnung der einzelnen Begebenheiten deutet auch
keinesweges auf eine ursprünglich gemeinschaftliche Quelle. Viel-
mehr muß jedem einleuchten, daß wir unsere Erzählung mit ihrer
merkwürdigen Notiz von den dienenden Frauen irgend einem
nicht auszumittelnden Privatverhältniß verdanken. Auch bei Mat-
thäus möchte ich die Absicht die Begebenheiten eines Tages zu-
sammenzustellen läugnen; sondern die Absicht war auf den Theil
des Tages gerichtet, der grade in unserer Erzählung nicht be-
rükksichtiget ist. Das Gleichniß fiel ihm erst hernach ein, und an
dasselbe schließen sich nach seiner Weise mehrere an, die gewiß
nicht zugleich sind vorgetragen worden. Dies scheint mir ganz
deutlich aus XIII, 31 hervorzugehn, wo Jesus nun erst das Volk 120
entläßt und ins Haus geht. Aber gewiß konnte Jesus, was

auch Paulus sagt, nicht in Gegenwart des Volkes den Jüngern die Parabel vom Säemann auf die Weise erklären; also war dies gewiß ein anderes Entlassen nach einer andern Versammlung des Volkes. Wie denn auch sowol das *χωρὶς παραβολῆς οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς*, welches Paulus ziemlich gekünstelt erklärt, mit der damit verbundenen Citation einen Mißverstand der vorher mitgetheilten Worte Christi und eine zweite Hand, sei es nun die des Ordners oder eine frühere, unverkennbar verräth, als auch der Schluß dieser ganzen Gleichnißsammlung V. 51–52 sehr fremd klingt. Daher kann ich auch der Formel Matth. XIII, 53 *Καὶ ἐγένετο, ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τὰς παραβολὰς ταύτας, μετῆρεν ἐκεῖθεν* nicht soviel Autorität zugestehen, daß ich glaubte, das dort folgende stände noch in unmittelbarem Zusammenhang mit dem bisherigen. Vielmehr ist dieser gewiß schon bei V. 24 aufgehoben. Sonst wäre es ganz bequem zu sagen, Jesus habe keinesweges seine Verwandten damals so vernachläßiget, wie seine Antwort vermuthen ließ, sondern er sei wirklich fast unmittelbar darauf nach Nazaret gegangen, wo sich aber bald zugetragen, was uns Lukas schon früher berichtet hat. Dieses, wie gesagt, wäre für den Augenblikk bequem genug; allein es könnte sich leicht in der Folge strafen, und ich möchte daher nicht wagen auf einen so schwachen Grund etwas zu bauen, zumal im vorigen bei Matthäus kein Ort bezeichnet war, und also das *ἐκεῖθεν*
121 nichts bestimmtes hat, worauf es sich bezöge. Hinge aber die Erzählung genau zusammen: so mußte dieser Erzähler auch wissen wo das vorige sich zugetragen, und würde es, da er hier den Ort angiebt, entweder oben oder an dieser Stelle ebenfalls erwähnt haben. Wie sollten wir uns auch durchfinden zwischen Matthäus und Markus, wenn lezterer gleiche Ansprüche macht, und noch an demselben Tage IV, 35 die Schiffahrt folgen läßt? In dem wunderlichen Zusaz des Markus aber III, 21 — denn wunderlich bleibt er immer, man verstehe ihn und mildere ihn wie man wolle — möchte ich gar keinen Aufschluß suchen über das Verhältniß, welches zu der Zeit statt gehabt zwischen Jesu

und seinen Verwandten. Auch möchte ich dabei keine petrinische Mittheilung voraussezen, die wol etwas bestimmter würde ausgefallen sein, oder gar nicht stattgefunden haben, wenn wirklich auch die Mutter Jesu sich hätte brauchen lassen von seinen Feinden. Sondern gewiß gehört dieser Zusaz zu jenen Häufungen und Uebertreibungen, die dem Markus sowol in den Eingängen einzelner Begebenheiten als in den allgemeinen Darstellungen, die er bisweilen als Lükkenbüßer einflicht, so sehr gewöhnlich sind. Und vielleicht wird dieses erst recht deutlich, wenn man versucht sich zu erklären, wie Markus dazu gekommen hier die Heilung des dämonischen auszulassen, welche übereinstimmend nach Matthäus und Lukas die erste Veranlassung gab zu der Rede, daß Jesus selbst den Teufel habe. Doch dies würde uns hier zu weit abführen.

Daß V. 22 als Anfang einer neuen Erzählung angesehen 123
werden muß, und nicht im Zusammenhang mit dem vorigen kann niedergeschrieben worden sein, ist bereits angezeigt. Selbst die Formel ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν beweiset dieses. Nothwendig nämlich müßte eine gestanden haben, welche, ob dieses noch während jener Reise mit der so bestimmt beschriebenen Gesellschaft geschehen sei, entweder bestimmt bejahte oder bestimmt verneinte. Vielleicht aber bedarf die Bestimmung des andern Endpunktes noch näher gerechtfertiget zu werden. Man könnte nämlich fragen, da hier drei Begebenheiten erzählt werden, wovon noch dazu die beiden ersten eine bestimmtere Schlußformel haben als die lezte, warum sieht man nicht entweder den Rest dieses Capitels an als drei ursprünglich verschiedene Erzählungen, oder schließt auch den Anfang des folgenden noch mit in denselben Zusammenhang ein? Dieser mögliche Einwurf giebt mir eine erwünschte Gelegenheit genauer auseinander zu sezen, wie ich es mit den Schlußformeln meine, und in welchen Fällen sie das Ende eines ursprünglich einzelnen Aufsazes bezeichnen, in welchen aber wieder nicht. Die Beschreibung des Eindrukks V. 25, den die Beschwichtigung des Ungewitters machte, ist allerdings ein Zurükkgehn ins allgemeine

aus dem einzelnen, und bezeichnet auch in sofern das Ende dieser einzelnen Begebenheit. Allein da im folgenden das vorige offenbar wieder aufgenommen und das Anlanden am gadarenischen Ufer als Fortsezung derselben Fahrt beschrieben wird, indem das ἀντιπέραν V. 26 sich unläugbar auf das εἰς τὸ πέ-
123 ραν V. 22 bezieht: so ist jene Beschreibung nur eine partielle Schlußformel, nach welcher derselbe Aufsaz zu einer neuen Begebenheit übergeht. Dasselbe gilt von dem Ende der zweiten Geschichte; denn daß der geheilte den Befehl Jesu befolgte, ist eine den unmittelbaren Zusammenhang unterbrechende Beschreibung eines späteren Verfolgs, womit ohne Zweifel die Erzählung, wenn diese Begebenheit allein wäre erzählt worden, auch abschließen würde. Allein im folgenden wird das vorige wieder aufgenommen; denn das ἐν τῷ ὑποστρέψαι V. 40 bezieht sich offenbar auf das αὐτὸς δὲ - - ὑπέστρεψεν V. 37. Also diese drei Geschichten sind in einer und derselben Erzählung ursprünglich verknüpft gewesen; und es kann sich zwar noch manches auf derselben Fahrt zugetragen haben, aber gewiß nichts was unser Referent, der ganz als Augenzeuge zu reden scheint, mit belebt, und was ihm geschienen hätte einen Plaz neben dem hier erzählten zu verdienen. Ich kann daher beiläufig gesagt auch nicht glauben, daß nach der Rükkunft auf die galiläische Seite irgend eine andere Heilung oder sonst eine wichtige Begebenheit, wie das Gastmahl bei dem Zöllner, der Wiederbelebung des zwölfjährigen Mädchens vorangegangen sei; denn die Worte ἦσαν γὰρ πάντες προσδοκῶντες αὐτόν· καὶ ἰδοὺ κ. τ. λ. verrathen zu deutlich, daß dieses das erste bemerkenswerthe gewesen. Mir wenigstens scheint dieses ein festerer Stüzpunkt als die dem Anscheine nach freilich sehr bestimmte Formel ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος
124 αὐτοῖς bei Matth. IX, 18, der indeß auch die bestimmtesten dieser Art nicht selten mißbraucht. Und einen solchen Mißbrauch hier ebenfalls anzunehmen bin ich um so geneigter, da das ἐγερθεὶς V. 19 die ganz unzulässige Vorstellung in sich zu schließen scheint, daß die Reden mit den Pharisäern, die auch Lukas oben

V, 30 - 39 erzählt hat, auf dem Gastmahl selbst wären gehalten
worden. — Daß aber die ursprüngliche Erzählung, mit der wir
es hier zu thun haben, nicht weiter reicht als bis zu Ende un=
seres Capitels, schließe ich am meisten daraus, weil in der folgen=
den Erzählung eben wie in der vorigen alles auf das genaueste
verbunden ist, theils durch innere Beziehungen, theils wo diese
fehlen durch genaue Zeitbestimmung, wie IX, 28 und 37. Wä=
ren also beide Erzählungen ein ursprüngliches ganze: so würde
unstreitig nach demselben Gesez auch das *Συγκαλεσάμενος δὲ
τοὺς δώδεκα* entweder durch eine bestimmte Beziehung auf das
vorhergehende, wie in dem bisherigen der Fall war, oder durch
eine Zeitangabe, wie im folgenden geschieht, besser gebunden sein;
das ungebundene Eintreten verräth unter diesen Umständen ganz
deutlich eine Fuge.

Was nun die Erzählung selbst von VIII, 22 - 56 betrifft:
so verräth sie von Anfang bis zu Ende durch ungezwungene
Ausführlichkeit und unmittelbare Anschaulichkeit den Augenzeu=
gen: aber doch sezt sie uns über die Absicht dieser Fahrt Jesu
mit den seinigen auf das östliche Ufer des Sees nicht ins Klare.
Nur einer, der bloß die Ereignisse auf dieser Fahrt ohne allen
weiteren Zusammenhang erzählen wollte, konnte das ganz um= 125
gehn; ein Lebensbeschreiber und so auch ein Bereicherer eines
schon vorhandenen Urevangeliums, durch welches ein Faden durch=
ging, der also auch festgehalten werden muß, würde es wenn
auch nur ganz leicht angedeutet haben. Schließen sollte man
indeß aus unserer Erzählung fast, Jesus habe diesmal keine be=
sondere Absicht gehabt. Wollte er eine Verkündigungsreise an=
stellen, und war dazu einmal mit den seinigen gerüstet: warum
sollte er sich durch die abweisenden Bitten der Leute aus der Um=
gegend von Gadara — denn nur von diesen redet unsere Er=
zählung, und auch nur diese konnten in so kurzer Zeit zusammen=
kommen, wenn Christus, wie höchst wahrscheinlich ist, fast in
der Mitte des Sees an der nördlichen Gränze des gadarenischen
Gebietes gelandet war — warum sollte er sich durch diese von

allen weiteren Versuchen auf dem östlichen Ufer haben abwendig machen lassen, da er nicht einmal von ihrer Aufnahme auf die in der Stadt selbst schließen durfte, und ihm außerdem der Weg sowol nördlich als südlich offen stand? Denn daß er einem schlimmen Zeichen soviel Gewalt sollte eingeräumt haben, dürfen wir wol auf keine Weise glauben. Auch die Absicht sich vor dem Volk zu retten, welche ihm Matthäus VIII, 18 unterlegt, ist nicht wahrscheinlich; denn er würde dann wol nicht an derselben Stelle, wie doch offenbar scheint daß er von Kapernaum ausgefahren und auch dorthin wieder zurükkgekehrt ist, gelandet
126 sein, sondern um sich auf länger dem Volk zu entziehen sich anders wohin gewendet haben. Am leichtesten begreift sich vielmehr die ganze Sache, wenn man sich vorstellt, die Jünger seien eigentlich im Fahrzeug auf das Fischen ausgegangen, Jesus habe sie begleitet — denn warum sollte er auch immer diese Zeit verloren haben für ihre Belehrung und für seine ganze Wirkung auf sie? — und erst auf der Fahrt, was sich mit unserer Erzählung sehr leicht vereinigt, sei ihm der Gedanke gekommen das jenseitige Ufer zu begrüßen. So versteht man, warum ohne alle weitere Ueberlegung, fast als ob es in der Natur der Sache läge und sich von selbst verstände, der Rükkweg sogleich angetreten wird, als etwa das Fahrzeug nach überstandenem Sturme dazu im Stande war. Daß das Volk auf die Anzeige anderer vorangeeilter Fahrzeuge sich versammelte und wartete um Christum zu empfangen, ist wol daher zu erklären, daß es vom Ufer her Zeuge der Gefahr gewesen war, in welcher sich das Schiff befunden hatte. — Ist nun die Reise so absichtslos gewesen: so stehen auch die beiden Geschichten, die Matthäus VIII, 19–22 bei der Abfahrt erzählt, nicht an ihrer Stelle. Und es ist auch wol an sich selbst wahrscheinlich, daß sie nicht hierher gehören. Denn wenn Jesus so dringend mehrere nicht zu seiner gewöhnlichen Begleitung gehörige Personen zum Mitreisen aufgefordert hätte: so würde er um so weniger seinen Vorsaz leicht aufgegeben haben, und wol nicht ohne einen ernsthafteren Versuch zurükkge-

lehrt sein. Allerdings bedarf indeß unsere Erzählung auch frem-
der Personen auf dem Schiffe. Denn wenn auch den Jüngern 127
die Gewalt, welche Jesus auf die Elemente ausübte, etwas ganz
neues war, und ihnen noch wunderbarer erschien als sein heilen-
des Vermögen: so können sie doch nicht mehr gefragt haben *τίς ἄρα οὗτός ἐστιν*; sondern höchstens nur *τί ἄρα τοῦτο, ὅτι κ. τ. λ.* Fremde aber haben wir schon von selbst auf dem Schiff, wenn wir glauben daß es auf den Fischfang ausgegangen ist, an allerlei dazu nothwendigen helfenden und dienenden Personen, die ja wol nicht immer dieselbigen bleiben, sondern häufig wechseln. Denn daß die Begebenheit von so früh her sein sollte, aus einer Zeit, wo auch der vertrauteren Jünger Begriffe von Jesu noch nicht fest und unwandelbar bestimmt waren, wird niemand glauben. Vielmehr daß der wüthende dämonische, der so wenig unter Menschen war und so selten lange zu Hause aushielt, Jesum, wenn er ihn auch von der Gesellschaft hatte nennen hören, gleich *υἱὲ θεοῦ τοῦ ὑψίστου* anredet, beweiset deutlich, daß auch auf dem rechten Ufer die Meinung, Jesus sei der Messias, schon häufig mußte gehört worden sein. Gar wunderlich aber ist es, daß Paulus diese Begebenheit um deswillen gern so früh als möglich ansezen will, weil Jesus hier noch viel Umstände mit dem dämonischen mache, und also gleichsam die unreinen Geister noch nicht so daran gewöhnt sein mußten von ihm vertrieben zu werden. Denn eine nähere Betrachtung zeigt vielmehr ganz das Gegentheil. Nach der Erzählung des Matthäus sezt ja, ehe Je-
sus irgend etwas gesagt, der dämonische voraus, daß Jesus die 128
Geister austreiben will, die ihn bewohnen, und bietet im Namen derselben Bedingungen an. Und betrachten wir unsere Erzählung genauer: so sagt sie im Grunde dasselbe. Oder wie sollte es zugegangen sein, daß erst die Anrede des dämonischen dasteht, und daß Christus den Teufeln schon befohlen auszufahren nur erzählend nachgetragen wird, wenn unser Berichterstatter einen jener Anrede vorangegangenen Befehl Jesu selbst mit angehört? Sollen wir auch glauben, wenn Jesus wirklich vorher schon ein

Gebot gegeben, daß die Geister sich noch werden lange besonnen,
und wie Kinder, die nicht Lust haben zu gehorchen, noch Vor-
schläge gemacht haben? Wol gewiß nicht! Sondern mir ist
ganz deutlich, daß der Saz *παρήγγειλε γὰρ τῷ πνεύματι τῷ
ἀκαθάρτῳ ἐξελθεῖν ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου* eine sehr wahrschein-
liche freilich aber doch dieses Mal nicht richtige Ergänzung unse-
res Berichterstatters ist, der vielleicht beim Schiff beschäftiget und
etwas zurükkgeblieben eben bei dieser Anrede hinzukam, und nun
glaubte, der Befehl Jesu müsse schon vorangegangen sein. —
Haben wir nun, um von unserer Abschweifung zurükkzukehren,
bei dieser Fahrt auf jeden Fall außer den näheren Jüngern noch
andere Leute auf dem Schiffe: so entsteht uns sehr natürlich die
Frage, zu welcher von beiden Klassen unser Zeuge gehört habe.
Das eben angeführte beweiset wol keinesweges, daß es keiner
von den Jüngern könne gewesen sein. Denn sie waren ja Eigner
des Schiffes, und einer mußte also das nöthige für dasselbe an-
129 ordnen. Vielmehr wenn wir die Beschreibung von dem nun zu
den Füßen Jesu liegenden geheilten betrachten: so erkennen wir
wol einen, der ebenfalls da saß und an der Sache einen sehr
nahen Antheil nahm, also einen von der unmittelbaren Umge-
bung Jesu. Und gehen wir erst zu der lezten Begebenheit, der
Wiederbelebung des Mädchens, und bemerken, mit welcher un-
verkürzten Genauigkeit und unverändertem Tone hier auch die
Umstände erzählt werden, die, vorausgesezt nämlich was wie ich
hoffe jeder bei reiflicher Ueberlegung zugeben wird, daß das *εἰσ-
ελθεῖν* V. 51 — welches Markus V, 37 nicht recht verstanden
zu haben scheint, denn auf der Straße konnte ein solches Verbot
wol von keiner Wirksamkeit sein, auch von keinem Nuzen, da
doch immer von allen Seiten das Volk einem Hause zuströmt,
worin es ein Gepränge giebt — und das *ἐκβαλὼν* V. 54 beides
von dem Gemach worin die Kranke lag zu verstehen ist, und
daß unter den *πάντας* diejenigen nicht mit begriffen sein kön-
nen, welche Jesus selbst mit hinein genommen hatte, die, sage
ich, unter dieser Voraussezung nur Petrus, Johannes oder Jako-

dus unmittelbar wissen konnten: so können wir wol kaum anders als unsern ganzen Bericht entweder geradezu auf einen von diesen dreien zurükkzuführen, oder wenigstens anzunehmen, die Erzählung sei, wenn auch von einem andern, doch auch aus der unmittelbaren Umgebung, der eben deshalb Jesum auch bis an das Haus des Jairus begleitet, und die genaueren Umstände, die ihm von nun an entgehen mußten, sich von einem von jenen dreien habe erzählen lassen. Doch bleibt mir jenes wahrschein- 130
licher; wiewol ich nicht behaupten will, daß einer von ihnen geschrieben hat, sondern nur erzählt, daß aber die Erzählung sehr unmittelbar, als noch alles frisch und lebendig war, ist schriftlich aufgefaßt worden. Sehen wir uns hingegen auf dieselbe Frage, von welcher Klasse der Zeuge gewesen, die Erzählung bei Matthäus an: so werden wir geneigt sein sie einem von der andern Klasse zuzuschreiben. Denn schon dieses, daß der Sturm verhältnißmäßig viel ausführlicher erzählt ist als die Begebenheit am Ufer, daß hier die Beschreibung des wüthenden nach seiner Heilung, sein Wunsch und Jesu Antwort ganz fehlt, schon dieses sieht sehr aus nach einem, der gar nicht in die Nähe Jesu kam, sondern beim Schiff zu bleiben angewiesen war. Die an sich schon unwahrscheinliche Abänderung, daß hier von zwei Dämonischen geredet wird, da wüthende doch nicht leicht genaue Freundschaft und Gesellschaft unter sich errichten, könnte man freilich auch anders erklären wollen, da noch andere Fälle solcher Verdoppelung bei Matthäus vorkommen; allein sie läßt sich doch auch hinreichend hieraus erklären. Es fehlt nämlich bei Matthäus ganz der Umstand, daß der wüthende seine Teufel Legion nennt; wenn dieser dem Berichterstatter nicht war erzählt worden, so konnte er auch nicht wissen, daß der Kranke glaubte mehrere Teufel zu beherbergen; wenn nun aber doch dessen übrige im Namen der Geister gegebene Antworten und geäußerte Wünsche ihm buchstäblich wiedergegeben wurden: so konnte er leicht her- 131
nach im Wiedererzählen oder Aufschreiben bei der mehrfachen Zahl anstoßen, und sich daraus die Vermuthung bilden, es seien dort

mehrere solcher Kranken beisammen gewesen. Hat nun die Erzählung bei Matthäus einen solchen ersten Urheber: so blieb der auch, als man bei Kapernaum landete, beim Schiffe, und konnte also nichts weiter hierhergehöriges berichten als, da die Rükkfahrt ganz günstig und leicht war, *Καὶ ἐμβὰς εἰς τὸ πλοῖον διεπέρασε καὶ ἦλθεν εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν.* Die Erzählung aber von der Wiederbelebung der Tochter des Jairus hat Matthäus von einer andern Hand, aber wie man an den Abkürzungen am Ende sieht, und an der Ungenauigkeit am Anfang, auch nicht aus einer so unmittelbaren als die unsrige. Nämlich das *ἀπέθνησκε* V. 42 kann nicht heißen, sie war gestorben, sondern nur, sie war sterbend, lag in den lezten Zügen, und so will der Vater, vielleicht als *ἀρχισυνάγωγος* im Ganzen Christo nicht geneigt, noch das lezte versuchen, diesen zu Hülfe zu rufen. Und dieses allein halte ich für das richtige. Das *ἐτελεύτησε* aber bei Matthäus, welches freilich heißen müßte, sie war gestorben, ist entweder Mißverstand oder Abkürzung, indem die Nachricht von dem nun wirklich erfolgten Tode, welche erst einer von den Leuten des Jairus nach der Begebenheit mit dem blutflüssigen Weibe bringt, auch bei Matthäus weggelassen ist. Die Art wie Paulus diese zweite Botschaft damit vereinigen will, daß dennoch, schon als Jairus Jesum aufsuchte, das Mädchen für todt
132 sei gehalten worden, ist ungenügend und unnatürlich. Hatte Jairus die Zuversicht, und hatte er diese zu Hause geäußert, Jesus könne auch das todte Kind wol auferwekken: so war es gewiß sehr überflüssig und unangemessen ihm die Nachricht entgegen zu senden, die Todtenproben seien nun auch alle vergeblich gewesen, und er möge also Jesum nicht bemühen. Aber war denn zu diesem Glauben, daß Jesus durch Handauflegen auch Todte erwekken könne, ein hinreichender Grund, da die Geschichte von Nain, gesezt auch sie sei älter, im übrigen Galiläa gar nicht sehr bekannt scheint geworden zu sein, und von einem andern früheren Beispiele sich nirgends Spuren finden? Würde nicht eben deshalb Jairus wol irgend etwas gesagt haben um seinen

Glauben und seine Zumuthung zu rechtfertigen? und gesezt auch,
dies sei uns verschwiegen worden, weil vielleicht Christus kein
besonderes Beifall gebendes Wort darüber verloren, würde dann
Jesus nöthig gehabt haben nach der zweiten Botschaft den
Glauben des Jairus zu bestärken? Vielmehr stimmt alles da-
mit zusammen, daß Jairus das Mädchen nur als sterbend ange-
kündigt, und daß Jesus in den näheren Angaben des Mannes
einen Grund gefunden auch der zweiten Botschaft nicht sogleich
zu glauben. Eine solche Aenderung nun, wie diese bei Matthäus,
würde sich ein Augenzeuge schwerlich erlaubt haben; sondern sie
verräth deutlich genug einen späteren Nacherzähler, welcher die
allgemeine Ueberzeugung theilend, das Kind sei todt gewesen,
als es Jesus zum Leben zurükkgerufen, das frühere für minder 133
wichtig hielt, und also den Unterschied zwischen jenen beiden
Momenten übersah, oder auch der Kürze wegen wegließ, was
ein unmittelbarer Berichterstatter nicht leicht würde gethan ha-
ben, weil das daraus entstehende Bild eines Mannes, der eine
Todtenerwekkung forderte, ihm viel zu fremd sein mußte. V. 56
ist Schlußformel, und das Verbot Christi wol nur ganz allge-
mein zu verstehen von seinen Aeußerungen bei dem Dank der
Eltern. Denn das Bekanntwerden der Begebenheit war doch
gewiß unmöglich zu verhindern, da der Mann selbst bekannt
und angesehen war, und er Jesum in einer so großen Umge-
bung gefunden hatte.

Daß und warum IX, 1 als Anfang einer neuen Erzählung angesehen werden muß, ist bereits gesagt. Gegen den ununterbrochenen ursprünglichen Zusammenhang derselben bis wenigstens V. 45 könnte man wol nur in der ersten Hälfte einige Zweifel erheben, welche aber leicht genug zu beseitigen sind. Das *ὑποστρέψαντες* V. 10 bezieht sich offenbar auf das *ἐξερχόμενοι δὲ διήρχοντο* in V. 6; und mag nun Jesus einen besonderen Grund gehabt haben, mit ihnen sich in die Einsamkeit zu begeben, oder mag er es gethan haben um desto ruhiger sich ihre Berichte vervollständigen zu lassen und über ihre Sendung weiter mit

ihnen zu reden: in beiden Fällen müssen wir das ὑπεχώρησε
κατ' ἰδίαν unmittelbar an ihre Rükkehr anknüpfen. Denn
auch im ersten Fall, wenn eine dringende Ursach vorhanden war,
warum sollte er seine Entfernung aussezen, und dadurch nur die
134 gründliche Besprechung mit seinen Jüngern, die so sehr frucht-
bar sein mußte, abkürzen und übereilen? Also ist das διηγή-
σαντο nur der Jünger allgemeiner vorläufiger Bericht, und die
Frage V. 18 τίνα με λέγουσιν εἶναι gehört mit zu Christi
auf diesen vorläufigen Bericht an sie ergangenen weiteren Er-
kundigungen. Dadurch wird klar, daß die Geschichte von der
Speisung des gegen die Erwartung Jesu dennoch zugeströmten
Volkes nicht eine selbstständige Erzählung ist, sondern nur die
nothwendige Erwähnung eines unwillkommen dazwischen getre-
tenen Umstandes. Und hieraus erklärt sich dann weiter auch das
V. 7-10 wie es auf den ersten Anblikk scheint ganz lose und
den Zusammenhang zerstörend eingeschobene. Nemlich die Nach-
richt, welche die Jünger unterweges erhalten von der rege ge-
wordenen Aufmerksamkeit des Herodes auf Jesum, und von sei-
nem gewiß nicht erfreulichen Wunsch ihn zu sehen, scheint sie
vorzüglich zu einer vielleicht schnelleren Rükkehr bewogen zu ha-
ben, und ist dann auch gewiß das erste gewesen, womit sie Jesu
entgegenkamen, so daß es eine gar nicht unwahrscheinliche Ver-
muthung wäre, daß dieser Bericht Jesum bewogen sich auf
einige Zeit und zwar so wenig als möglich beobachtet in ein
anderes Gebiet zu begeben, wenn nicht jene Speisung eine Hand-
lung wäre, welche die Aufmerksamkeit der Beamten des Hero-
des ganz besonders rege machen und sie zu besorglichen Berich-
ten veranlassen mußte, und wenn wir Ursach hätten einen län-
geren Aufenthalt Jesu in den nördlichen und östlichen Gegenden
135 um diese Zeit anzunehmen. Daher es doch wahrscheinlicher
bleibt, daß das Zurükkziehen nur ein ungestörteres längeres Zu-
sammensein mit den längere Zeit vermißten vertrauteren Freun-
den zur Absicht hatte. Wie dem aber auch sei, so schließt sich
offenbar diese Frage Jesu, für wen die Leute ihn hielten, jener

vorläufigen Erzählung an, daß das Gerücht von ihm bis zu Herodes erschollen sei, und dieser sich über die von Jesu umhergehenden Meinungen bedenklich geäußert habe. Dies erhellt noch mehr aus der vollkommenen Uebereinstimmung der Antwort, welche die Jünger ihrem Meister ertheilen, mit den Urtheilen, welche dem Herodes zu Ohren gekommen, so daß die ähnlichen Ausdrükke V. 7 u. 8 nur eine Anticipation von diesen sind. Dies alles erwogen bleibt mir wenigstens kein Zweifel übrig gegen den Zusammenhang dieser Frage Jesu mit der Rükkehr der ausgesandt gewesenen Jünger. Was hätte denn auch diese Frage für einen Sinn, wenn sie sich nicht bezieht auf ein länger fortgeseztes und weiter ausgebreitetes geselliges Verkehr der Jünger mit allerlei Menschen, welches Jesus nicht getheilt hatte, und worüber sie auch nicht täglich mit ihm hatten reden können? Eben weil dieser Zusammenhang bei Matthäus ganz aufgehoben ist, steht die Frage bei ihm so wunderbar und unverständlich da. Man könnte zwar auf den ersten Anblikk durch den Ausdrukk *οἱ ὄχλοι* verleitet werden die Frage auf den gespeisten Volkshaufen zu beziehen, indem auch nur der jedesmal zusammengelaufene Volkshaufe, nicht *οἱ ἄνθρωποι* die Leute überhaupt, *ὄχλοι* genannt werden können. Aber was die Apostel auf ihrer 136
Mission vor sich hatten, waren auch jedesmal sich um sie versammelnde Volkshaufen; und somit ist unser Ausdrukk hier vielleicht eine richtigere Uebersezung oder Abkürzung der eigentlichen Frage Christi als der unbestimmtere Ausdrukk *οἱ ἄνθρωποι* bei Matthäus **XVI**, 13. Auch verräth die Antwort der Jünger nicht, daß sie Jesu Frage auf den gespeisten Volkshaufen bezogen hätten. Dieser müßte ihnen denn ganz anders erschienen sein als dem Johannes, welcher seiner Erzählung zu Folge von der Stimmung desselben den Eindrukk bekommen hatte, daß bei weitem die Mehrheit bereit gewesen sei, Jesum, was ja den Glauben an seine Messianische Würde in dem Augenblikk wenigstens bestimmt voraussezt, zum Könige auszurufen, wie denn Johannes dies auch für den Grund seiner schleunigen Zurükziehung hält.

Dennoch muß diese Beziehung der Frage Christi auf die Gespeiseten, so sehr sie auch dem Johannes widerstreitet, doch wol zum Grunde liegen bei der Hugschen Hypothese, daß hier in allen unsern Handschriften des Lukas mehreres andere und zulezt die zweite Speisungsgeschichte eben wegen ihrer Aehnlichkeit mit der ersten ausgefallen sei. Das heißt freilich die Gültigkeit des kritischen Kanons vom ὁμοιοτέλευτον weit über ihre natürlichen Grenzen ausdehnen, indem eine Abirrung des Auges in dieser Ausdehnung nicht statt finden kann, als durch den wunderbarsten Zufall im Umschlagen eines oder mehrerer Blätter; und
137 auch sonst glaube ich nicht leicht, daß jemand dieser sehr wenig begründeten Voraussezung des scharfsinnigen Mannes beitreten werde. Nur weil auch bei Matthäus die Frage Christi dem Zusammenhang mit der Aussendung der Jünger weit entrükkt an die zweite Speisung angeknüpft wird, und man von hier aus die Integrität unserer Erzählung könnte bestreiten wollen, muß ich beiläufig sagen, daß ich mich nicht entschließen kann an die zweite Speisung zu glauben, sondern der Meinung bin, sie sei nur in den Matthäus und aus ihm in den Markus gekommen, weil jenem von derselben Thatsache zwei verschiedene Erzählungen vorlagen. Dieses aus den Stellen im Matthäus selbst nachzuweisen, gehört nicht hieher.*) Ich bemerke nur das eine. Welche von den Geschichten man auch voranstelle: so ist nicht zu begreifen, wie zum zweitenmal bei ähnlicher Gelegenheit, wenn vom Speisen des Volkes die Rede gewesen, die Jünger ihres geringen Vorrathes willen verlegen sein konnten, und wie sie nicht gleich Jesu zugerufen haben, Mache es doch eben so wie damals. Muß man nun schon hiedurch geneigt gemacht sein nur Eine solche Speisung anzunehmen, und hat demnach Matthäus zwei Erzählungen von dieser gehabt, eine kürzere und eine aus-

*) Ein ehemaliges Mitglied des theologischen Seminars an unserer Universität hat dieses in einer bei demselben handschriftlich befindlichen Abhandlung auf eine Weise gethan, die gar wol die Grundlage einer weiteren Bearbeitung dieses Gegenstandes werden könnte.

führlichere: so war, wie wir deutlich sehen, die erste angeknüpft an eine Zurükkziehung Jesu wegen der Aufmerksamkeit Herodis 138
auf ihn, wobei dann die Nachricht eingeschaltet war von der Enthauptung des Johannes; an die zweite aber war angeknüpft die Frage Jesu nach der Meinung der Leute, nur daß noch ein kleines auf die Speisung sich beziehendes Mißverständniß einer Aeußerung Jesu dazwischen erzählt ist, und auf diese Frage folgt dann mit einer fast gleichen Zeitbestimmung die Geschichte von der sogenannten Verklärung auf dem Berge. So daß wir dann völlig denselben Zusammenhang beim Matthäus antreffen wie bei unserm Evangelisten, und also die Verbindung, in welcher unsere Erzählung die Sachen aufstellt, gegen die scheinbare Verschiedenheit bei Matthäus völlig gerettet werden kann. Denn auch die Angabe der Oertlichkeit ist genauer betrachtet nur scheinbar verschieden. Bei Matthäus erster Nachricht von der Speisung ist gar kein Ort bezeichnet; wir sehen höchstens, ehe er εἰς ἔρημον τόπον κατ' ἰδίαν sich zurükkzog, war er in der Gegend des Sees, indem gesagt wird ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν ἐν πλοίῳ, was doch nicht mehr auf Nazaret, den lezten bestimmt genannten Ort, gehen kann. Die zweite Nachricht sezt die Speisung ebenfalls nur unbestimmt, indem Jesus aus der Gegend von Tyros und Sidon kommend vorgestellt wird, an den galiläischen See, und sagt er sei hernach übergeschifft in die Gegend von Magdala; die Frage aber, für wen die Leute Jesum hielten, wird bei Matthäus in die Gegend von Cäsarea Philippi gesezt. Dies alles vereinigt sich sehr gut, indem das unbestimmte bei Matthäus ohne Zwang in das bestimmte unserer 139
Erzählung hineinpaßt, und das unbestimmte der unsrigen sich sehr gut in das bestimmte bei Matthäus fügt. Denn unsere Erzählung, die von ihrem ersten Anfangspunkt an nur aufnimmt was in ihren Gesichtskreis hineingehört, kann vieles in der Zwischenzeit vorgefallene auslassen, und so behauptet sie auch gar nicht, daß die Frage Jesu noch an demselben Ort ergangen sei, wo die Speisung vorgefallen. Vielmehr kann, nach-

dem einmal diese Störung vorgekommen, mancher Tag vergan-
gen sein, ehe Jesus so καταμόνας mit seinen Vertrauten ge-
wesen, um die gewünschten Gespräche über ihre Sendung mit
Muße fortsezen zu können. Daher kann dies eben auch in der
Nähe von Cäsarea geschehen sein, wenn anders dieser Ausdrukk
εἰς τὰ μέρη Καισαρείας bei Matthäus genau zu nehmen ist,
und nicht etwa nur von dem Standpunkt seines Referenten aus
sehr im allgemeinen die Richtung bezeichnen soll, in der Jesus
sich eben befunden. Von der Verklärungsgeschichte aber bezeich-
net Matthäus eben so wenig den Ort als unser Erzähler. Nicht
schwerer einigt sich unsere Erzählung mit Johannes, der die
Speisungsgeschichte nur durch ein unbestimmtes μετὰ ταῦτα
VI, 1 an eine Rükkehr Christi aus Jerusalem nach Galiläa an-
knüpft, ohne einen Ort zu bestimmen. Vielmehr kommt seine
Nachricht uns darin sehr zu Hülfe, daß sie ziemlich anschaulich
macht, wie Jesus an diesem Tage nicht mehr so lange um ruhi-
ges Gespräch zu pflegen mit seinen Jüngern kann allein gewe-
sen sein, und auch am folgenden nicht, wo er mit ihnen, viel-
140 leicht mehr durch Wind und Wetter gezwungen als absichtlich,
in Kapernaum war, und nichts hindert uns gleich nach dieser
Lehrrede an diesem Sabbat Jesum wenn es sein muß in die
Gegend von Cäsarea aufbrechend zu denken. Denn das καὶ πε-
ριεπάτει ὁ Ἰησοῦς μετὰ ταῦτα ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ läßt vollkom-
men Raum zu dieser und mancher andern Reise in andere Ge-
genden. — Wenn wir also nicht Ursach haben, den Zusammen-
hang, in welchem sich die Theile unserer Erzählung darstellen,
in Zweifel zu ziehn: so entsteht die Frage, welches ist denn der
Gesichtspunkt, aus welchem die verschiedenen durch mehrere Tage
und viel zwischen eintretendes sowol während der Reise der Apo-
stel als auch hernach nicht minder merkwürdiges getrennten Be-
gebenheiten in dieser Erzählung zusammengestellt sind? Ich glaube,
es wird kein anderer zu finden sein, als die ersten aber nun auch
von mehreren Seiten schnell hinter einander folgenden Andeutun-
gen des Endes, welches Jesum erwartete. Zuerst deutete darauf

die argwöhnische Aufmerksamkeit des Herodes, welche nun auch in Galiläa, wo Christus sonst ziemlich ungestört gewesen war, keine rechte Ruhe mehr erwarten ließ. Dachten sich die Jünger Christi geräuschloses Hinüberziehen auf das östliche Ufer in Verbindung hiemit: so konnte ihnen auch die Speisung des aus Galiläa dem Erlöser nachgefolgten Volkes als ein Abschiedsmahl erscheinen. Stärker tritt nun Christi eigene Erklärung hervor, die auch Matthäus aus einer andern Erzählung fast mit denselben
Worten und mit der ausdrükklichen Bemerkung mittheilt, damals 141
habe Christus zuerst von seinen bevorstehenden Leiden geredet. Die Verklärungsgeschichte hat dieselbe Abzwekkung; denn das einzige, was die Jünger von dem Gespräch Christi mit den andern beiden bestimmt gehört zu haben versichern, war eben, daß auch die Rede war von der Art wie Jesus in Jerusalem seinen Beruf erfüllen würde. So auch von der Heilungsgeschichte am folgenden Tage ist das die Spize, daß Christus, was noch bei keiner ähnlichen Gelegenheit gemeldet ist, ohnerachtet er auch sonst schon nicht immer sonderlich zufrieden war mit ähnlichen Beifallsbezeigungen der Menge, diesmal ausdrükklich sagt, daß ohnerachtet dieser Bewunderungen und Lobpreisungen sie ihn doch im Stich lassen würden. Daß aber von diesen einzelnen Begebenheiten auch das mit erzählt ist, was hiemit nicht grade in unmittelbarer Verbindung steht, wird wol niemand als Einwurf gegen diese ganze Ansicht geltend machen wollen. Denn alle einzelnen Begebenheiten wurden ja auch an sich um so merkwürdiger, als das Ende Jesu näher trat, und als sie selbst irgendwie diese Annäherung bezeichneten. Man könnte daher sagen, die ganze Erzählung sei ursprünglich eine ausführliche Antwort gewesen auf die Frage, wann und auf welche Art wol die Jünger die erste Ahnung bekommen hätten von dem traurigen Ausgang, den die Sache Jesu in Jerusalem nehmen würde. Fragen konnte man freilich hiernach wol nur einen von den zwölfen, oder von den wenigen, welche etwa noch außer ihnen da- 142
mals schon zur beständigen Begleitung Christi gehörten; und

einer von diesen, meine ich eben auch, könnte wol mit dieser
Erzählung geantwortet haben. Nur möchte ich nicht etwa be-
haupten, es müßte grade einer von denen gewesen sein, welche
dem wunderbar gehaltenen und unerklärlichen Ereigniß auf dem
Berge beigewohnt haben. Unser Bericht von diesem Auftritt
klingt zwar sehr authentisch, manche bedeutende Umstände sind
darin noch gar nicht verwischt, welche bei Matthäus schon ganz
fehlen, und ich möchte behaupten, er sei ganz so wie einer von
den dreien, sobald sie es für erlaubt hielten, die Sache erzählt
habe. Nur das eine will ich mir freigestellt haben, ob der er-
zählende selbst es als gewisses aufgestellt, daß die beiden gesehe-
nen Männer Moses und Elias waren, und ob er also in den
wie es scheint noch halb träumenden Gedanken des Petrus ein-
gegangen, oder ob nur unser Referent dies aus der erzählten
Aeußerung des Petrus geschlossen. Wahrscheinlicher bleibt mir
wenigstens das lezte. Haben die drei späterhin diese Begeben-
heit ihren nächsten Genossen erzählt: so mußten diese sich wol
sehr leicht erinnern, wann Jesus mit den dreien sie verlassen und
auf dem Berge übernachtet, wenn ihnen auch nur die Heilung
ins Gedächtniß gerufen wurde, die damit so unmittelbar zusam-
menhing; und so ist es sehr natürlich, daß eine Begebenheit,
welcher unser Referent nicht selbst beiwohnte, doch gleich andern
in dieser Erzählung in ihrem Zeitverhältniß zu den übrigen ge-
143 nau bestimmt ist, zumal sich auch jedem gewiß sehr genau ein-
geprägt haben wird, wann Jesus sich zuerst über sein Leiden
geäußert hatte. — Und so dürfen wir daraus, daß alles dies
nur von einem der nächsten Begleiter Jesu in diesem Zusammen-
hang kann dargestellt worden sein, wol folgern, daß auch über
diese Dinge unser Evangelist sich einen vorzüglich guten Bericht
hat zu verschaffen gewußt, welches auch die Vergleichung mit
Matthäus überall bestätigt. Daß die Anweisung an die ausge-
sendeten Jünger hier nur sehr ins kurze gezogen sein konnte, und
nicht so ausführlich als sie uns Matth. X mitgetheilt wird, ist
in der ganz andern Abzwekkung unserer Erzählung begründet.

Aber überdies enthält jene ausführlichere nicht nur manches, was
wol bei dieser Gelegenheit nicht ist gesagt worden, sondern wir
würden auch ohne unsre Erzählung gar nicht wissen was wir
daraus machen sollten, indem zwar bei Matthäus gesagt wird,
Jesus sei, nachdem er diese Anweisung ertheilt, umher gegan-
gen und habe gelehrt, was ganz ohne seine gewöhnliche Beglei-
tung nicht einmal wahrscheinlich ist; was aber die Ausgesendeten
gethan, und was aus ihnen geworden, und wann sie wieder zu
Jesu gekommen, darüber läßt uns Matthäus ganz in Unwissen-
heit, so daß alles folgende dadurch dunkel und unbestimmt wird,
weil man das öftere *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ* am leichtesten auch
XII, 1 noch auf die Abwesenheit der zwölf bezieht, und also
weiß man nicht, ob nicht die Gesandtschaft Johannis Jesum
ohne seine Jünger gefunden hat, und möchte glauben, sie wä-
ren es gar nicht gewesen, die er wegen des Aehrenessens ver- 144
theidigen mußte. Eben so kommt die Notiz von Herodes Aeuße-
rungen über Jesum, man weiß nicht woher, ohne allen Zusam-
menhang, der durch die eingeschaltete Nachricht von des Johan-
nes Enthauptung nur noch mehr unterbrochen wird, so daß man
sich kaum besinnt, daß die Worte XIV, 13 *καὶ ἀκούσας ὁ Ἰη-
σοῦς* nicht füglich auf diese Parenthese gehn können, sondern
nur auf jene erste Notiz, wodurch sie veranlaßt worden war.
Die erste Speisungsgeschichte XIV, 15 - 21 hat mit der unsri-
gen unläugbar eine große Verwandtschaft; doch aber sind der
Abweichungen zu viele, als daß man sie etwa nur auf das Ue-
bersezen schieben möchte; sondern ich würde eher glauben, daß
diese Nachricht und die vorangehende Notiz von Herodes mittel-
bar aus der von Lukas aufgenommenen Erzählung abstamme.
Durch Herausreißen aus dem ursprünglichen Zusammenhang und
durch Einschieben der Nachricht von Johannes Enthauptung
könnte ohngefähr so die erste gelitten haben, durch Abkürzung
die zweite, wie sich auch ein auf das wunderbare darin gelegter
stärkerer Nachdrukk bei Matthäus zeigt als bei Lukas. Allein
die offenbar noch mit dieser Erzählung zusammenhangende Nach-

richt von dem was sich auf der Rükkehr ereignet, zeigt daß auch die Speisungsgeschichte auf eine andere ursprüngliche Erzählung zurükkzuführen ist; und man sieht auch hieraus, wie groß, auch ohne gemeinschaftliche Quelle, die Uebereinstimmung
145 zweier einfachen Erzählungen von einem einfachen Vorgange sein kann. Dort also war das von Herodes — wobei wol erst eine spätere Hand die Nachricht von Johannis Tode ganz parenthetisch eingefügt hat — nur vorangeschikkt als Veranlassung zu der Zurükkziehung Christi in die Wüste, und also auch zu der Speisung des Volkes dort, und mit der Ankunft im Lande Genesaret schloß die Erzählung. Die zweite Erzählung von der Speisung bei Matthäus XV, 29 scheint aber auf jeden Fall durch mehrere Hände gegangen und dabei mannichfaltig verunstaltet zu sein, wenn man auch zugeben wollte daß die Thatsache eine andere sei. Denn daß Christus sich auf den Berg hinsezt, gleichsam damit dort die Kranken sollen zu ihm gebracht werden, und auch die krummfüßigen sich hinaufschleppen, das klingt nicht wie die Erzählung eines Augenzeugen. Eben so wenig kann man sich zurechtlegen, daß das Volk drei Tage lang bei Jesu in der Wüste geblieben, besonders auch da von Lehren gar nicht die Rede ist, sondern nur von Heilen. Christus nämlich konnte wol, zumal wenn eine Vermuthung da war, er werde sich aus der Gegend ganz oder auf lange Zeit wegbegeben, so reichlich von Kranken heimgesucht werden, daß er drei Tage den Ort nicht verlassen konnte, aber jeder Geheilte dagegen wird sich doch bald möglichst nach Hause begeben haben, und es werden nur immer andere gekommen sein. Auch die zwölf Körbe unserer Erzählung sind weit natürlicher als die sieben hier. Denn wenn auch die Apostel nicht sämmtlich sich mit
146 Sammeln beschäftigten, so sammelte man doch natürlich in alle vorhandenen Körbe, um das Geschäft, da es sehr spät war, zu beschleunigen, und so wurde höchst wahrscheinlich in zwölf Körbe gesammelt; hier aber richtet sich die Zahl der Körbe sehr gekünstelt nach der Zahl der Brodte. Die Erzählung bei Matthäus

XVI, 13—28, wie Christus seine Jünger fragt was die Leute
von ihm sagten, unterscheidet sich von der unsrigen ebenfalls
merklich genug durch die eingeflochtenen besonderen Gespräche
Christi mit Petro. Aber sollte Christus so gleichsam in einem
Athem erst dem Petrus die Schlüssel des Himmelreichs überge-
ben, und dann ihn einen Satan genannt haben, dem das gött-
liche Wort nicht am Herzen liege? Das wird niemand leicht
glauben, aber auch wol nicht deshalb bei *ἀπὸ τότε ἤρξατο* V.
21 den Zusammenhang mit dem vorigen aufheben wollen, indem
sich nicht einsehn läßt, wie Matthäus von dieser Zeit an die
Erwähnungen Christi von seinem Leiden datiren können, wenn
Christus nicht damals gleich davon geredet. Sondern durch die
Vergleichung mit unserer Erzählung wird wol überwiegend
wahrscheinlich, daß jene feierliche Erhebung des Petrus bei dieser
Gelegenheit nicht gesprochen worden, wohl aber bleibt Raum
für den Tadel Christi; denn wo unsere Erzählung V. 23, ohn-
erachtet Jesus auch vorher zu allen Jüngern gesprochen, doch
gleichsam von neuem anhebt, *ἔλεγε δὲ πρὸς πάντας*, da schalte
man dieses einzelne Gespräch mit Petrus zuvor ein, welches
unser Referent, theils weil es in seinen Zusammenhang nicht ge-
hörte, theils aus andern Gründen oder auch zufällig kann aus- 147
gelassen haben. Offenbar aber hat durch die Einschiebung des
ersten der ganze Auftritt bei Matthäus an Zusammenhang und
Haltung verloren. Daß nun auch Matthäus an diesen Auftritt
die Verklärungsgeschichte knüpft, und zwar ganz mit derselben
Zeitbestimmung — denn Sechs Tage und Acht Tage kann ganz
dasselbe bedeuten, wenn man die Grenztage verschieden zählt,
und das *ὡσεὶ* bei Lukas drükkt grade die Unsicherheit der Be-
stimmung aus — beweiset freilich, daß auch seine Erzählung
ursprünglich auf einen der beständigen Begleiter Christi zurükkzu-
führen ist, und dann kann beides, jene Frage Christi und diese
Begebenheit, fast auch nur aus demselben Gesichtspunkt wie bei
Lukas zu Einer Erzählung verbunden worden sein. Und wer
wollte sich auch darüber wundern, daß jene so höchst natürliche

Frage öfter und von mehreren ist vorgelegt worden, und daß
dann die eine Antwort den Faden etwas höher hinauf anknüpft,
eine andere ihn etwas kürzer faßt? Nur daß dieser Gesichts-
punkt offenbar bei Matthäus gar nicht so klar heraustritt, son-
dern mehr verwischt ist, bringt schon auf den Gedanken, daß der
Bericht in seinem Evangelium bereits durch mehrere Hände ge-
gangen war. Dasselbe bestätiget auch die Art, wie bei ihm die
Verklärungsgeschichte vorgetragen wird. Denn wenn man auch
sagen wollte, schon einer von den beständigen Begleitern Christi,
der sie unmittelbar aus dem Munde eines der dreien gehabt,
könnte sie sich wol ins wunderbare hineingespielt und so man-
148 ches wenn auch unabsichtlich verändert haben: so stand ein solcher
den dreien, die, wie wir sehn, auch hier höchst offen und einfach
zu Werke gingen, zu nahe, um sich ihren Berichtigungen entzie-
hen zu können; und die gar nicht unbedeutenden Veränderungen
hier sind also höchst wahrscheinlich nur einer zweiten Hand zuzu-
schreiben. Nämlich zuerst scheint es bei Matthäus, wo von dem
προσεύχεσθαι auf dem Berge gar nicht die Rede ist, als ob
Jesus die drei Jünger nur hingeführt hätte, um Zeugen dieses
wunderbaren Auftrittes zu sein. Ferner ist der schlaftrunkene
Zustand der drei Jünger gar nicht erwähnt, und indem man sie
also ganz besonnen und gegenwärtig denken muß, dennoch aber
von dem Inhalt der Gespräche jener beiden erschienenen mit
Jesu nichts erwähnt wird, erkennt man die ausschließende Rich-
tung des Berichterstatters auf das wunderbare. Darum erscheint
auch die Behauptung, die beiden seien Moses und Elias gewe-
sen, hier weit zuversichtlicher als bei Lukas, wo jeder aufmerk-
same Leser leicht sieht, sie habe ihren Grund nur in den halb-
schlaftrunkenen Aeußerungen des Petrus. Dem sezt noch die
Krone auf, daß hier von dem *διαχωρίζεσθαι* der Männer, ehe
die Wolke sich erhebt, gar nicht die Rede ist, und sie also wie
zu verschwinden scheinen; und daß Jesus den Jüngern verbietet
nichts von dem Gesicht zu sagen. Wäre dieses die getreue und
unverfälschte Erzählung eines Augenzeugen, niemals hätte jemand

jene Umstände, die bei Lukas die Sache dem natürlichen und begreiflichen so viel näher bringen, hineindichten können; das offen- 149
bar wäre ganz gegen den Geist jener Zeiten. Daher halte ich auch das Verbot Christi nur für eine falsche Auslegung des sehr natürlichen freiwilligen Stillschweigens der Jünger. Denn dem reinen Gefühl scheint ganz nothwendig, daß wenn Christus ein solches Verbot gab, er ohne deshalb ihnen alles sagen zu müssen, was er ihnen vielleicht nicht sagen sollte, doch den Petrus über die von ihm geäußerte Vermuthung, wenn sie falsch war, enttäuschen mußte, indem er sonst die Verbreitung dieser falschen Darstellung der Sache für eine spätere Zeit gradezu genehmigt hätte. War aber seine Vermuthung richtig, waren Moses und Elias erschienen, was doch nicht um Jesu sondern nur um der Jünger willen zur Befestigung ihres Glaubens hätte veranstaltet werden können: wozu das Verbot? Brauchten die andern Jünger minder als diese einer solchen Bestätigung? War hingegen ihr Stillschweigen freiwillig aus Ehrfurcht vor dem ihnen dunkeln Ereigniß, worüber sich Jesus nicht weiter schien einlassen zu wollen: so werden sie am wenigsten ihn selbst mit einer solchen Frage über den Elias angeredet haben, die noch dazu, um hierher zu gehören, ganz anders müßte gefaßt sein. Auch dieses ist also wahrscheinlich nur wegen der Aehnlichkeit hier angebracht worden. Eben so ist auch in der Heilung des epileptischen Kranken bei Matthäus eine Umgestaltung ins abentheuerliche zu bemerken. In der Erzählung des Lukas nämlich bleibt es zweifelhaft, ob die Jünger einen
Versuch gemacht den Geist auszutreiben, oder ob sie nur, weil 150
sie jezt nicht mit einem besondern Auftrage von Jesu ausgesandt waren, und er selbst ganz in der Nähe, glaubten zu einem solchen Unternehmen nicht befugt zu sein, wie wir denn nirgends erwähnt finden daß sie mit ihm zugleich geheilt und Geister ausgetrieben. Bei Matthäus hingegen wird aus ihrer Frage an Jesum ganz klar, daß sie es versucht und nicht vermocht haben, und dann stimmt doch wieder nicht recht in sich zusammen die Antwort Christi. Denn gehörte hiezu besonders Fasten

und Beten, wie Jesus denn eben selbst vom Berge kam, wo er gebetet hatte und vielleicht auch den Umständen gemäß gefastet, und waren die Jünger in dem Augenblikk nicht in dem Fall, oder wußten auch nicht daß dieses besonders dazu gehöre: so konnten sie nicht verdienen, daß er ihnen den Vorwurf mache, es habe ihnen nur am Glauben — wie man auch hier das Wort nehmen wolle — gefehlt. Also hier scheint irgendwie was nicht zusammengehört verbunden worden zu sein; denn die Art wie Paulus dies alles vereinigt, werden wol viele mit mir nicht nur an sich zu gekünstelt finden, sondern auch die Ansicht der Begebenheiten dieser Art, worauf seine Erklärung sich gründet, zu dürftig und schon deshalb unzulässig. Und die Verwirrung, welche ich hier bei Matthäus besorge, ist um so übler, als weder aus ihm noch aus Lukas erhellt, worauf die frühere harte Anrede Christi ὦ γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη eigentlich geht, und deshalb der Zusaz bei Matthäus wegen des Wortes ἀπιστία leicht dahin führen könnte, auch jene An-
151 rede auf die Apostel zu beziehen, was gewiß unrecht wäre. Hier nun ist höchst wahrscheinlich einer von den seltenen Fällen, wo Markus einen Aufschluß giebt. Der nennt uns unter dem ὄχλος auch Schriftgelehrte, welche eben mit den Jüngern disputirten, wahrscheinlich also aus ihrer Weigerung oder ihrem Unvermögen den Kranken zu heilen nachtheilige Folgerungen zogen. Denn daß hiemit der Streit zusammenhing, erhellt deutlich daraus, daß auf Jesu Frage, worüber man stritte, der Vater mit seiner Angelegenheit hervortrat. Diese Schriftgelehrten also und was von dem ὄχλος sich auf ihre Seite schlug, sind die γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη, eben weil sie nur auf solche Wirkungen ihren Glauben gründen wollten; und die Jünger dürfen wir wol davon frei sprechen, mit unter dieser Benennung begriffen zu sein. Matthäus also hat entweder auch hier einen minder zuverlässigen Referenten gehabt, oder vielleicht auch nur durch seine Gewohnheit verwandtes anzuhängen die Sache verdunkelt.

Was unser Evangelist IX, 46–50 anfügt, gehört wol nicht mehr der vorigen Erzählung an, da es in den Gesichtspunkt derselben nicht zu fassen ist. Man müßte denn annehmen, es habe sich ziemlich unmittelbar nach der lezten Heilung zugetragen, und sei eben so anhangsweise hier erzählt wie die Heilung des centurionischen Knechtes als Anhang zur Bergpredigt. Matthäus erzählt dasselbe XVIII, 1 flgd.; aber die Unterschiede sind auch hier sehr bedeutend. Die Frage klingt zuerst bei Matthäus gar nicht wie Rangstreit oder Wetteifer, sondern wie eine Frage nach 152
dem Maaße, wonach in dem Reiche Gottes der Werth jedes einzelnen Gliedes bestimmt werden solle. Dagegen bei Lukas die Jünger gar keine Frage an Christum richten, sie streiten sich auch nicht, wie bei Markus IX, 33 flgd. und verstummen aus Schrekken als Christus sie fragt worüber, sondern sie hegen nur Gedanken, die Jesus merkt, aber diese Gedanken sind Wetteifer. Ueber die Einerleiheit der Thatsache kann man demohnerachtet keinen Zweifel erheben; denn eine solche Handlung, wie das symbolische Hinstellen eines Kindes, wiederholt sich nicht leicht. Aber schwerlich, wenn die Apostel nur eine Frage von so ganz allgemeinem Inhalt an Jesum gerichtet hätten, würde späterhin jemand etwas den Aposteln minder zur Ehre gereichendes daraus gemacht haben. Sehr leicht aber ist zu denken, daß ein Erzähler eben dieses schonender und eben deshalb unbestimmter ausgedrükkt habe, wie dies bei Matthäus wirklich der Fall ist. Warum er dann nicht lieber die Sache ganz verschwiegen, ist offenbar, nämlich um die Antworten Jesu nicht verloren gehen zu lassen. Aber freilich haben auch diese durch die unbestimmte Haltung des ganzen Grundes an Kraft und Schärfe sehr verloren. Unserer Erzählung sieht man offenbar an, Jesus will alle Gedanken eines solchen Vorzuges mit der Wurzel ausrotten, indem er lehrt, es könne einer vielleicht nur Gelegenheit finden das kleinste und unbedeutendste zu thun, und könne dennoch das größte haben und eben so groß sein wie jeder andere, wenn dabei nur die gleiche Lebendigkeit des Glaubens und der gleiche 153

Eifer für seine Sache zum Grunde gelegen. Dies tritt bei Matthäus keinesweges deutlich heraus, und wie er auch hier viel verwandtes aber in andern Beziehungen gesprochenes offenbar hinzufügt, wird es nur schwerer auch für das erste einen festen Gesichtspunkt zu fassen. Ob nun eben diese Anhänge den Matthäus abgehalten, den lezten Theil unserer Erzählung, nämlich die Anrede des Johannes und Jesu Antwort darauf, noch nachzuholen, oder ob er ihm gefehlt, mag ich nicht entscheiden; aber dies ist die zweite nicht unwesentliche Verschiedenheit. Wenn man nämlich nicht annehmen will, diese beiden lezten Verse hingen mit dem vorigen wieder nicht zusammen, was an sich schon sehr unwahrscheinlich, wegen des *ἀποκριθεὶς* *) aber eigentlich unmöglich ist: so muß auch die Anrede des Johannes sich auf die eben mitgetheilten Aeußerungen Jesu bezogen haben. Oder sollen wir glauben, Johannes sei so wenig bei der Sache, so wenig aufmerksam auf die Reden Jesu gewesen, und so wenig ergriffen von dieser bedeutenden Handlung, daß er nun mit etwas ganz fremdem dazwischen gekommen sei? Auch sieht man ja die Beziehung deutlich genug in den Worten *ἐπὶ τῷ ὀνόματί σου*, und Johannes, allerdings vielleicht in den Sinn der Worte
154 Jesu nicht tief genug eingehend, will sagen, er und seine Genossen hätten dieses, etwas was es auch sei im Namen Jesu zu thun, so wenig für die große Hauptsache gehalten, daß sie wol eher einem dieses gewehrt, der nicht zu ihrer Gesellschaft gehörte, innerhalb welcher eben die Rede war von einem Vorzuge des einen vor dem andern. Und eben dieses beweiset wol deutlich die obige Behauptung, daß im Matthäus auch hier viel nicht an dieser Stelle gesagtes beigefügt ist, und daß Christus die symbolische Handlung diesmal nur mit wenigen Worten begleitet hat, wie er sich denn auch auf Johannis Aeußerung nicht genauer einläßt. Und ist es nicht auch natürlicher und mensch-

---

*) Denn wenn dieses gleich bei weitem nicht immer Antwort ist: so steht es doch gewiß nie abgerissen, sondern ist immer Anknüpfung an etwas im vorigen mittelbar oder unmittelbar angegebenes.

lich edler, daß er nicht grade das unwillkommne und störende in den Gedanken der Jünger, worüber sie, wie es leiser gedacht war, auch nur einer leisen Zurechtweisung bedurften, zur Veranlassung ausgeführter Reden sich gereichen ließ, sondern kurz und schnell darüber wegging? Auch von diesem Vorgang also, scheint es, giebt uns nur die einfache und unvermischte Erzählung bei unserm Evangelisten das rechte Bild.

Ehe wir aber diesen lezten Theil unserer zweiten Masse verlassen und zur dritten übergehen, haben wir uns noch zwei Fragen zu beantworten. Die erste legt uns unsere eigene Voraussezung auf. Wenn nämlich auch dieses Stükk nicht ursprünglich als ein Ganzes abgefaßt ist, sondern aus mehreren von einander nichts wissenden einzelnen Erzählungen besteht: hat Lukas nicht diese etwan auch schon gesammelt gefunden? oder wenn er 155
sie einzeln vorfand, nach welchem Gesez ist er bei der Anordnung derselben zu Werke gegangen? Daß er sie schon verbunden vorfand, haben wir gar keine Ursache zu vermuthen; denn es läßt sich kein Gesichtspunkt auffinden, aus welchem ein auf etwas bestimmtes gerichteter Sammler sie sollte vereinigt haben. Zwar könnten die ersten beiden noch immer zu der zweiten Sammlung gehört haben: denn Reden Christi sind bei weitem die Hauptsache darin. Allein theils fehlt ihnen die gleiche Lokalität, theils haben sie unverkennbar einen andern Charakter, und außerdem steht noch der ersten jene Auferwekkungsgeschichte voran, von der nicht zu glauben ist daß bei seiner übrigen Verfahrungsweise der Ordner des Ganzen sie sollte zwischen zwei Stükke einer schon verbundenen Sammlung eingeklemmt haben, wozu er nicht denselben Grund haben konnte als bei der Genealogie. So daß auch dieses sehr unwahrscheinlich wird, und wir wol dabei stehen bleiben müssen, diese Erzählungen als Materialien anzusehn, welche dem Lukas einzeln zur Hand gewesen sind, und also nur der Versuch bleibt, ob wir das Gesez finden können, wonach er sie geordnet hat. Wenn wir nun einen Blikk auf das folgende werfen, und bemerken daß dieses von der lezten Reise Christi

aus Galiläa nach Jerusalem handelt: so müssen wir gestehen, hat der Ordner unseres Ganzen gegründete Ursache gehabt diesem nächsten Stükk seine Stelle so anzuweisen, so mußte er auch wol unsere lezte Erzählung, wo Christus anfängt von seinem
166 Leiden zu reden, jener voranstellen, weil dort überall deutlich genug die Ueberzeugung von seinem bevorstehenden Ende in seinen Reden, in seinen Anweisungen an die Jünger, in seiner Verwünschung der nun für immer von ihm verlassenen galiläischen Städte durchblikkt. Die ersten beiden Erzählungen scheint er, denn soviel ist wol der Formel ἑξῆς und καθεξῆς zu trauen, nach Zeitbestimmungen, die er erkundiget, eingetragen zu haben, und so findet die dritte von der Schiffahrt ihre Stelle ganz von selbst. Was für Erkundigungen aber eigentlich bei Anordnung jener ersten Stükke ihn geleitet, darüber könnte man zweifelhaft sein. Indeß da er offenbar die einzelnen Schriften, die er vorfand, wenn sie auch mehrere Begebenheiten ohne Bestimmung ihres Zeitverhältnisses zusammenfaßten, jede als ein unzertrennliches Ganze betrachtet hat: so ist wol das natürlichste anzunehmen, daß er sich nach dem Anfang einer jeden gerichtet. Er wird also gefragt haben, ob jene Reise mit den Frauen später erfolgt als die Auferwekkung zu Nain, und hat deshalb jenes ganze Stükk vorangeschikkt. Wahrscheinlich ist dies, weil so häufig auch ganze Bücher nach dem Anfang benannt wurden; und vielleicht würde seine Ordnung ganz entgegengesezt ausgefallen sein, wenn er sich nach dem Ende gerichtet, oder, wie Ende der einen und Anfang der andern sich gegen einander verhielt, erkundet hätte. Auf jeden Fall aber, denke ich, haben wir nun schon Anleitung genug um zu beurtheilen, wie er die Aufgabe, welche er sich im Eingang gestellt, καθεξῆς γράψαι eigentlich verstanden.
167 Nämlich wie er an seinen Materialien nichts geändert, mehr hebraisirendes und reiner griechisches gelassen wie es war, End- und Anfangsformeln in der Regel nicht verschmolzen: so hat er auch nur so weit, als es ohne sie zu zerstükkeln geschehn konnte, eine der Zeitfolge angemessene Anordnung beobachtet. — Die

andere Frage ist die, ob etwa in diesen Begebenheiten eine solche Uebereinstimmung in der Anordnung unter den drei Evangelisten statt finde, daß wir entweder auf ein Urevangelium oder auf eine Abhängigkeit des einen Evangelisten vom andern zurükkgeführt würden. Das Urevangelium wird wol wegen großer Verschiedenheit zwischen Lukas und Matthäus wenig Schuz auch in diesem Theile finden, sowol in dem Inhalt der Erzählungen, als, wie z. B. Matthäus Erzählung von den Besessenen bei den Gadarenern, und andere, von denen es bereits bemerkt ist, schwerlich auf eine Quelle mit denen des Lukas zu bringen sind. Noch mehr aber in der Anordnung, indem hier offenbare Widersprüche vorkommen, welche nicht möglich gewesen wären, wenn die Verfasser unserer Evangelien ein von den Aposteln auch nur gebilligtes Urevangelium anerkannt hätten. Das einzige auffallende ist die gleiche Folge der — bei Matthäus freilich zweiten — Speisung, der Frage für wen Christus gehalten werde, der Verklärung und damit zusammenhangenden Heilung. Allein dies ist nach dem obigen nur für Eins zu rechnen, und kann zumal bei Erwägung der oben angegebenen Umstände als Eines gegen Vier schwerlich das Verhältniß der Wage umkehren. Eben so 158
wenig könnte auch wol hier Lukas den Matthäus oder umgekehrt benuzt haben, ohne daß die Widersprüche sowol in den Sachen, wie bei dem Besessenen und beim Jairus, als in der Anordnung, wie, um nur Ein Beispiel anzuführen, in der Geschichte mit den Verwandten Jesu, hätten zur Sprache kommen müssen. So scheint auch Markus nicht unsern ganzen Lukas vor sich gehabt zu haben, sondern ich muß glauben, die erste und zweite von unsern vier Erzählungen haben ihm gefehlt, und nur die dritte und vierte hat er gehabt; und zwar von der vierten glaube ich es auch nur, weil er wie Lukas die Aussendung der zwölf ebenfalls der Erwähnung von der Kenntniß, die Herodes von Jesu genommen, voranschikkt; hier aber verläßt er gleich den Lukas und kehrt zum Matthäus zurükk.

Dritte Masse IX, 51 — XIX, 48.

Die meisten neueren Kritiker, welche mit IX, 51 eine eigene Denkschrift angehn lassen, die Lukas, wie sie war, seinem Buch einverleibt habe, nennen diese eine Gnomologie und endigen sie mit XVIII, 14. Beides scheint mir nicht ganz richtig. Denn für eine Gnomologie enthält sie zu viel faktisches und stellt zu wenig das ähnliche zusammen, sondern scheint doch, was innerhalb eines bestimmten Zeitraums sich zugetragen hat und geredet worden ist, also auch wol wie es auf einander gefolgt ist, zu enthalten. Eben so wenig kann ich XVIII, 14 eine Spur eines Schlusses oder unmittelbar darauf eines neuen Anfanges entdekken. Daß
159 Lukas, nachdem er von IX, 51 an fast nur mitgetheilt was wir sonst nirgends finden, hier zuerst wieder mit den andern Evangelisten zusammentrifft, kann wol nichts entscheiden. Denn Markus ist zu abhängig und untergeordnet, um in dieser Hinsicht besonders in Betracht zu kommen; was aber den Matthäus betrifft, so steht theils auch vor dieser Stelle manches was sich bei ihm findet, theils fehlt ihm auch von dem bald folgenden manches nicht unbedeutende. Geht man nun diesen unbegründeten Grenzpunkt vorbei, und sieht sich weiterhin nach etwas um, was wie ein Schluß aussieht: so findet man nicht eher als am Ende des neunzehnten Kapitels, da aber auch eine ganz bestimmte Schlußformel. Denn das lezte dort ist der Einzug Jesu in Jerusalem; unmittelbar darauf wird einzelnes aus seinem dortigen Aufenthalt erzählt, und zwischen beides tritt V. 47 u. 48 die allgemeine Schilderung dieser Zeit, wie er täglich im Tempel gelehrt, wie das Volk ihm angehangen, und wie die Priester ihn zu verderben gesucht. Vergleicht man nun diesen Endpunkt mit dem Anfang: so scheinen beide einander auf das genaueste zu entsprechen. Der Anfang ist der Aufbruch nach Jerusalem zum Leiden und Tode, das Ende ist der lezte Einzug daselbst vor dem Pascha; und so ist der erste natürliche Gedanke, der sich darbietet, daß der ganze Aufsaz ein Bericht ist von einem

der Jesum auf dieser lezten Reise begleitet, über alles was sich
ihm merkwürdiges auf derselben zugetragen. Vieles bestätigt auch
offenbar diese Vermuthung. Der Bericht bezeichnet zwar von
vorne herein nicht so wie gegen das Ende die Fortschritte der 160
Reise von Ort zu Ort, er ist überhaupt zum größten Theil nicht
zusammenhängend, sondern hebt nur einzelnes heraus; aber eben
indem von einer einzelnen Begebenheit zur andern in den leichte-
sten Anknüpfungsformeln εἶπε δέ, ἔλεγε δὲ καί, ἐρωτηθεὶς δὲ
ἀπεκρίθη und ähnlichen fortgeschritten wird, und fast keine ein-
zelne Begebenheit gleich den früheren Erzählungen einen ins all-
gemeine zurükkgehenden Schluß hat: so fehlt alle Veranlassung
zu glauben, das einzelne habe ursprünglich für sich bestanden.
Und da die meisten Begebenheiten theils offenbar als unterweges
vorgefallen erzählt werden, theils durch ihren Inhalt eben dieses
sehr wahrscheinlich wird: so bekommt man statt dessen die Vor-
stellung eines fragmentarischen vielleicht erst später aufgezeichne-
ten und deshalb auch wahrscheinlich in der Zeitfolge nicht über-
all gleich genauen Reisetagebuchs. Nur tritt dieser Vorstellung
sogleich der Umstand in den Weg, daß der Anfang offenbar
einen Ausbruch aus Galiläa erzählt. Denn wenn Christus da-
mals aus Judäa oder von jenseit des Jordans aufgebrochen
wäre: so könnten seine Boten nicht in einem samaritanischen
Flekken ihm haben Herberge bereiten wollen, und es war weder
Zeit noch Raum, siebzig Jünger voranzuschikken; auch finden
wir ihn offenbar XIII, 31 in Galiläa und XVII, 11 an der
Grenze von Galiläa und Samarien. Aus Galiläa ist aber, wie
wir durch Johannes wissen, Christus nicht gekommen, als er
seinen lezten Einzug in Jerusalem hielt; er war nach seinem vor-
lezten Aufenthalt in der Hauptstadt nicht wieder nach Galiläa 161
zurükkgekehrt, sondern hatte sich theils in Peräa theils in Judäa
aufgehalten, und so kam er zum lezten Paschafest. Es ist aber
eben dieser lezte Einzug, den das neunzehnte Kapitel erzählt.
Anfang und Ende reden also nicht von derselben Reise; also ist
auch das Ganze nicht Ein ursprünglich zusammenhangender Reise-

bericht. Denn gesezt auch, man wollte den Bericht einem zuschreiben, der Jesum aus Galiläa nach Jerusalem, und von da nach Judäa und wieder nach Jerusalem begleitet hatte: so könnten sich dem doch beide Reisen nicht so ineinander verwirrt haben; und selbst wenn er von dem Aufenthalt in Jerusalem nichts zu erzählen hatte, würde er doch dafür gesorgt haben, irgendwie seinen Lesern diese beiden Reisen auseinander zu halten, um ihnen nicht muthwillig Schwierigkeiten zu erregen, die ihn selbst verdächtig machen müßten. Die Vorstellung also von Einem zusammengehörigen Reisebericht eines Begleiters Jesu müssen wir freilich aufgeben; aber unmöglich ganz den Gedanken eines Reiseberichts, denn der bleibt gleich deutlich in Anfang und Ende dieser ganzen Masse und in vielen über alles dazwischenliegende fast gleichmäßig verbreiteten Spuren begründet. Was bleibt also übrig, als daß wir sagen, es hat einer der nicht wußte, daß zwischen jenen Aufbruch aus Galiläa und diesen Einzug in Jerusalem noch ein Aufenthalt in Jerusalem falle, Berichte von beiden Reisen zusammengefügt; denn dadurch allein scheint sich das Räthsel auf eine mit dem Charakter der ganzen Masse und
162 zugleich mit den Nachrichten des Johannes übereinstimmende Weise zu lösen. Und dies findet gleich eine Bestätigung darin, daß der lezte Theil, dem Bericht von der zweiten Reise angehörig, einen andern Charakter zeigt als der erste, indem er genauer gebunden ist, und weit strenger geographisch fortschreitet. Ein solches Aneinanderschweißen wäre freilich fast unmöglich wenigstens sehr gewaltsam gewesen, wenn der erste Reisebericht ein sehr bestimmtes Ende gehabt hätte, so daß er Jesum bis nach oder bis ganz in die Nähe von Jerusalem ausdrükklich führte, und der andere einen sehr bestimmten Anfang, so daß er Jesum ausdrükklich aus Peräa oder einer bestimmten Gegend von Judäa aufbrechend beschrieb. Ist aber dies, wie ja sehr möglich, nicht gewesen: so kann ein solcher Sammler entweder zwei unvollständige Berichte unmittelbar verbunden, oder auch noch einzelne Erzählungen von Vorfällen, die er Grund hatte in dieselbe

Reise zu sezen, dazwischen geschoben haben, wenn er sich erlaubt hat ihnen ausführlichere Anfangs- und Schlußformeln abzuschneiden. Nun könnte aber gleich einer sagen, wenn dem so ist, warum soll diese Masse als eine eigene Schrift angesehen werden? warum soll nicht der Ordner unseres ganzen, der nicht ein palästinensischer Jude sehr leicht von jenem Aufenthalt Jesu zur Tempelweihe nichts gewußt haben kann, diese Zusammenschiebung einzelner Reiseberichte und Erzählungen selbst gemacht haben? Dieses aber möchte ich verneinen; denn gesezt auch der erste Bericht hat nicht bestimmt mit einer Ankunft in Jerusalem geschlossen, und der Anfang des zweiten nicht bestimmt den Ort 163
des Aufbruchs genannt: so muß doch etwas weggeschnitten sein bei der Zusammensezung; und dies streitet ganz mit dem Verfahren, welches wir den Lukas bisher mit seinen Materialien haben beobachten sehn, und welches er selbst unläugbar auch hier beobachtet, indem er den Schluß des zweiten Berichts stehen läßt, den er eben so gut hätte wegschneiden müssen, um auf dieselbe Weise auch diesen Bericht mit den folgenden Erzählungen aus Jerusalem zusammenzufügen. Und noch öfter hätte er seine gewohnte Art und Weise verlezen müssen, in dem Falle daß mehr als zwei ursprüngliche Reiseerzählungen hier in Ein Ganzes gearbeitet sind. Also auf jeden Fall müssen wir diese Bearbeitung einer früheren Hand zuschreiben und annehmen, der Ordner unseres ganzen habe diese Masse bereits als Eines gefunden, und dann hat er ihr auch natürlich keinen andern als diesen Plaz in seinem Buch anweisen können. Dieses als das wahrscheinlichste vorausgesezt liegt uns die Aufgabe ob zu versuchen, ob wir die von diesem Sammler künstlicher als von den früheren verstekkten Fugen dennoch auffinden können. Die Stelle XVIII, 31-34 kann sehr wahrscheinlich als die Anrede angesehen werden, womit Jesus die Jünger an seinem lezten Aufenthaltsort, sei es nun die Gegend von Ephrem gewesen oder ein anderer, zum Aufbruch nach Jerusalem um sich versammelte, und dann könnte hier, so daß der Sammler nur wenig wegge-

schnitten zu haben brauchte, der Anfang des zweiten Berichtes
164 gesezt werden; wie denn auch mit der freilich etwas unbestimmten Angabe des Johannes sehr gut zusammenstimmt, daß Jericho der erste merkwürdige Ort auf dieser lezten Reise war. Und bei einer ganz ähnlichen Stelle muß man auch in Matthäus XX, 17 den Anfang der lezten Reise sezen. Offenbar aber reicht unser erster Reisebericht nicht in ununterbrochenem Zusammenhang bis hieher. Denn alsdann würden wir XVII, 11 nicht lesen *Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ πορεύεσθαι αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλήμ, καὶ αὐτὸς διήρχετο διὰ μέσου Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας*, sondern wol bloß *καὶ διήρχετο* oder *καὶ ἐγένετο ὅτε διήρχετο*, denn die Reise nach Jerusalem war ja für einen solchen Bericht ein für allemal angekündigt. Auch wundert man sich, wenn in einem solchen zusammenhangenden Reisebericht Christus nun erst an die Grenzen von Galiläa und Samaria — denn dies ist doch wol der wahre Sinn der Formel *διὰ μέσου Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας* — gebracht ist, wie wenig reichhaltig dann der lezte Theil der Reise müsse gewesen sein, und vermuthet hier eher eine einzelne Erzählung, deren Anfang nur der Sammler nicht wegschnitt, weil hier allerdings die Gegend erwähnt werden mußte. Diese Vermuthung gewinnt noch etwas durch das folgende Segnen der Kinder XVIII, 15, welches in so großem Gedränge, das die Jünger abwehren wollten, nicht zu erwarten ist in einer von Jesu so oft besuchten Gegend, wie der Weg durch Galiläa nach Samarien war, wie denn auch Matthäus und Markus es, sei es nun nach Peräa oder nach Judäa, auf jeden Fall in eine
165 Gegend, wo Jesus ein seltner Gast war, zu sezen scheinen. Wird also überwiegend wahrscheinlich, daß hier nicht nur zwei Berichte, sondern mehrere Reiseerzählungen von beiden lezten Reisen her zusammengeschmolzen sind: so müssen wir nun weiter fragen, wie weit geht denn wol die ursprüngliche erste mit IX, 51 anfangende Erzählung? Hier findet man sich nun auf eine wunderliche Art getheilt. Nämlich XIII, 22 ist offenbar eine Schlußformel, denn als Eingangsformel der folgenden Er-

zählung kann diese Worte wol niemand ansehn wollen. Kurz
vorher V. 17 hat auch einen ähnlichen Charakter, und man
könnte beide als zusammengehörig ansehn, und daß nur schon
im Begriff zu schließen dem Erzähler noch etwas damals gesag-
tes einfiel, was er zwischen einschob, wie denn die sehr ins kurze
gefaßten Gleichnisse V. 18-21 wol zu wenig sind für eine eigene
Denkschrift. Sehen nun nicht diese Worte *Καὶ διεπορεύετο
κατὰ πόλεις καὶ κώμας διδάσκων καὶ πορείαν ποιούμενος
εἰς Ἱερουσαλήμ* genau aus wie die lezten Worte eines Erzäh-
lers, der bis zu einem gewissen Punkt in Jesu Gesellschaft ge-
reiset war, und was sich bis dahin merkwürdiges ereignet berich-
tet hat, nun aber in seinen eigenen Angelegenheiten Veranlas-
sung findet entweder zurükkzubleiben, oder, denn dies kann eben-
falls in den Worten liegen, voranzueilen, weil Christi gemächli-
ches durch Städte und Flekken Hin- und Herziehen, um die
Erfolge der vorangesendeten Jünger zu beobachten und zu benu-
zen, ihn später, als er für sich wünschen mußte, das Ziel der
Reise hätte erreichen lassen, der also nun mit den Worten ab-
bricht, Und auf dieselbe Art sezte nun Jesus immer lehrend in 166
Städten und Flekken unterweges verweilend seine Reise nach
Jerusalem fort. Könnten wir nun dieses mit Gewißheit an-
nehmen: so hätten wir eine Bürgschaft, daß alles zwischen IX,
51 und XIII, 22 erzählte wirklich auf dieser Reise und dann
auch wol ziemlich in derselben Ordnung vorgefallen wäre. Hie-
gegen aber erhebt sich ein mächtiger Zweifel schon viel weiter
vorne aus X, 38-42. Jeder nämlich wird sich mit Recht sträu-
ben diese Martha und Maria für andere Personen zu halten
als für die uns aus Joh. XI unter denselben Namen bekannten
Schwestern des Lazarus. Sind sie nun dieselben: so kann wol
ein Begleiter Jesu schwerlich einen solchen Gedächtnißfehler be-
gangen haben, etwas, was sich in Bethanien ereignet, so zu er-
zählen als ob es bald am Anfang der Reise von Galiläa nach
Jerusalem geschehen wäre. Man könnte wol nur helfen durch
die Annahme, eine spätere Hand habe dieses hinzugefügt; allein

auch hiezu zeigt sich in dem vorigen gar keine Veranlassung. Oder wenn man sagen wollte, der Erzähler sei verleitet worden, weil er die ohne Zweifel erst in der Nähe von Jerusalem erfolgte Rükkunst der siebzig Jünger vorweggenommen, auch dieses, was um dieselbe Zeit geschehen war, gleich mit zu erzählen: so müßte man das theils auch auf die vorige Erzählung X, 25-37 ausdehnen, wo dieses noch unwahrscheinlicher wird, theils ist es schon an und für sich eine sehr dürftige Auskunft, die ich ohne große Noth nicht ergreifen möchte. Will man nun dieses gelten
167 lassen: so bleiben freilich die Worte XIII, 22 immer ein Schluß, nur nicht des ganzen IX, 51 beginnenden Berichtes, sondern einer einer einzelnen Erzählung, deren Anfang, wenn wir ihn nicht gradezu XIII, 10 sezen wollen, uns durch das Verfahren des Sammlers verborgen ist. Wir dürfen dann die erste Erzählung nicht weiter als von IX, 51 bis X, 24 gehen lassen, und müssen von allem folgenden dahin gestellt sein lassen, oder nur nach den in dem Inhalt selbst liegenden Gründen beurtheilen, ob der Sammler es mit Recht in diese Reihe gestellt haben mag oder nicht. Denn das dürfen wir ihm nun eben wegen jener bethanischen Geschichte nicht zutrauen, daß er genaue Erkundigungen über alles einzelne angestellt hat. Wiewol ich nun nicht schlechthin entscheiden möchte, wird es doch immer sicherer sein, vorläufig wenigstens dieser lezten Voraussezung zu folgen, und nach ihr den Werth dieser Reisesammlung, welche Lukas eingerükkt, zu beurtheilen.

Gehn wir nun auf IX, 51 zurükk: so müssen wir sagen, bis X, 24 haben wir gewiß eine ursprünglich zusammenhängende Erzählung. Denn wenn man auch IX, 57 gleich wieder für einen neuen Anfang halten wollte: so bezieht sich doch das *ἑτέρους ἑβδομήκοντα* X, 1 zu offenbar auf das *ἀπέστειλεν ἀγγέλους πρὸ προσώπου αὐτοῦ* IX, 52, und auch die in der ganzen Erzählung herrschende Anrede *κύριε* statt des vorigen *ἐπιστάτα* oder *διδάσκαλε* tritt gleich IX, 54 ein. Endigt aber die Erzählung mit dem was Jesus bei der Rükkehr der Sieben-

zig sagte: so giebt sie uns zwar den Anfang seiner lezten Ab- 168
reise aus Galiläa, aber sie verbindet damit unmittelbar etwas,
was erst sehr spät und wol nur kurz vor der Ankunft in Jeru-
salem erfolgt sein kann, nämlich die Rükkehr der Siebzig; und
man muß also das gemeinschaftliche in dieser Sendung und in
den früher erzählten Umständen, nämlich den eigenthümlichen
Charakter, den diese Reise an sich trug, die besondern Anstalten,
die Jesus dazu machte, als den eigentlichen Gegenstand der Er-
zählung ansehn. Die ersten Boten scheinen nur den Auftrag ge-
habt zu haben, Jesu und seiner Gesellschaft Ankunft anzukündi-
gen und Aufnahme zu besorgen, und mögen deshalb wol vor
der wirklichen Abreise Jesu ausgesendet worden sein; aber ich
möchte nicht entscheiden, ob sie auch vorher zurükkamen, oder ob
ihre Rükkunft ebenfalls nur vorweggenommen ist. Das erste war
selbst in dem Fall nicht nöthig, wenn der Erfolg den sie in Sa-
marien haben würden über die Wahl der Straße entscheiden
sollte, die Jesus ziehn wollte; sondern nur an der Grenze von
Samarien brauchten sie wieder mit ihm zusammenzutreffen. Auch
die Geschichte XVII, 11 flgd. kann wirklich hierher gehören, und
Christus doch hernach nicht eigentlich durch Samarien gereiset,
sondern über den Jordan gegangen sein. Doch ist auch möglich,
jene Nachricht sage nichts weiter, als daß nur eine einzelne sa-
maritanische Ortschaft eine Aufnahme verweigert habe. Die fol-
genden Züge von einzelnen zur Begleitung eingeladenen oder
sich anbietenden, in Ansehung derer schon oben bemerkt ist daß
Matthäus sie wol gewiß an unrechter Stelle eingeschoben, pas- 169
sen hieher sehr gut. Sie sezen theils eine allgemeine, theils per-
sönliche Aufforderungen Jesu voraus, daß man sich auf dieser
Reise, auf der sich auf jeden Fall die Stimmung Galiläas
gründlich und entscheidend sollte zu erkennen geben, an ihn an-
schließen möchte. Daher werden diese Züge, gesezt auch einer
oder der andere sei erst später her, sehr schikklich hier beim Auf-
bruch zusammengestellt, und eben von dem Aufbruch möchte ich
das *πορευομένων αὐτῶν* verstehen. Das *ὅπου ἂν ἀπέρχῃ*

bezieht man wol am natürlichsten auf die verschiedenen Straßen
die Jesus reisen konnte; denn nicht jedem konnte das unter al-
len Umständen gleich gelten. Natürlich muß man sich unter die-
sen aufgeforderten nicht fremde oder gleichgültige denken, son-
dern fleißige und dafür bekannte, nur nicht seiner beständigen
Gesellschaft gehörige Zuhörer Jesu. — Das *Μετὰ δὲ ταῦτα*
X, 1 möchte ich dem gemäß nicht sowol übersezen, Nach die-
sem, denn es wäre eine wunderliche Maaßregel gewesen, erst
weiterhin auf dieser Reise die Siebzig zu versenden; sondern ich
übersetze es, Außerdem, nämlich zugleich mit dieser Aufforde-
rung und jener ersten Aussendung. Auch die Verwünschung
über Bethsaida und Kapernaum, wohin Christus nun nicht wie-
der zurükkehren wollte, und wo er verhältnißmäßig so wenig
ausgerichtet hatte, stieß er wol am natürlichsten aus, als er zum
leztenmal seinen bisherigen Wohnsiz in Galiläa verließ, nicht bei
Gelegenheit der Botschaft des Johannes — s. Matth. XI, 20-
170 24, — wo sie auf jeden Fall nur sehr bedingt hätte können
ausgesprochen werden. Auch die Aeußerung Christi V. 31-34
steht in der unmittelbarsten Beziehung auf den Bericht der Sieb-
zig, die natürlich erzählten von der Anhänglichkeit der Geringen
und von der widrigen Stimmung der Angesehenen; so daß das
ganze sehr wol in sich zusammenhängt, und durch diesen Zu-
sammenhang vollkommen beglaubigt ist.

Das *Καὶ ἰδοὺ* V.25 giebt freilich dem folgenden das Ansehn, als habe es sich eben ereignet, als Christus die Siebzig wieder bei sich empfing. Allein da dies sehr unwahrscheinlich ist, wenn wir nicht das ganz unglaubliche annehmen wollen, daß sie so zeitig wären ausgesandt worden, daß sie bald nach dem Aufbruch Christi wieder zurükk sein konnten: so müssen wir entweder annehmen, dies knüpfe unabhängig von der anticipirten Rükkunft der Siebzig an den Aufbruch selbst an, und habe sich unmittelbar nach demselben ereignet, oder wir müssen hier nun das erste Beispiel erkennen, wie rein und vorsichtig der Sammler um alles besser zu verbinden die eigentliche Anfangsformel

weggeschnitten hat. Uebrigens aber schikkt sich die Frage des νομικὸς sehr gut auf eine Reise, wo Christus ausdrükklich vor sich hergeschikkt hatte, um mit deutlicher Beziehung auf sich selbst die Annäherung des Reiches Gottes zu verkündigen. Und zu viel wäre es gefolgert, wenn man sagen wollte, da Jesus die Scene seiner Parabel auf die Straße von Jerusalem nach Jericho verlege, so müsse er sie auch in dieser Gegend erzählt haben. Sondern gesezt auch Christus wäre eben dieses Weges gereiset, 171
so hätte er doch, wenn man in dieser Gegend etwa seit Menschengedenken nichts von Räubern gehört hätte, die Geschichte anderwärts hin verlegen müssen. Und so könnte er auch in Galiläa oder Samaria reisend sie doch von jener Gegend erzählt haben, wenn sie etwa wegen Räubereien vorzüglich berüchtiget war. Wunderlich aber ist es, wenn man nicht allgemein anerkennt, wie genau sich die Parabel auf die eigentliche Frage des νομικὸς bezieht; wie deutlich sie ausspricht, daß jeder in dem Maaß Nächster sei, als die Gesinnungen in ihm sind, welche die Bande der Liebe unter den Menschen knüpfen, und in dem Maaße nicht, als die entgegengesezten, und wie das ποίει ὁμοίως V. 37 sich auf das τοῦτο ποίει V. 28 bezieht und sagen will, In diesem Sinne also gehe hin und liebe deinen Nächsten.

Von der folgenden kleinen Begebenheit X, 38–42 hat der Sammler nicht nöthig gehabt die Anfangsformel, die gewiß nicht ausführlicher und bestimmter lautete, zu löschen; und da sie auf einer Reise sich ereignet hat, so sieht man, wie sehr er gereizt sein konnte sie seiner Sammlung einzuverleiben. Daß sie nicht hieher gehöre, ist ihm gewiß unbekannt gewesen, wie denn diese Geschichte ihres gefälligen parabolischen Inhaltes wegen gewiß vielfach ohne nähere Bestimmung von Zeit von Ort und Personen ist weiter erzählt worden.

Was wir XI, 1–13 lesen, giebt sich nicht so bestimmt dafür aus unterweges vorgefallen zu sein, wenn nicht der Sammler uns dieser Notiz beraubt hat. Allein sehr wahrscheinlich ist 172
es wol an sich selbst, wenn wir das ὡς ἐπαύσατο genau neh-

men, und dabei, welches doch wol das natürlichste ist, an die gewöhnlichen Gebetszeiten denken. Wir haben keinen Grund zu glauben daß Jesus diese versäumt habe, da unter den Vorwürfen seiner Gegner dies niemals vorkommt; aber gewiß wird er dann auch in Kapernaum, oder wo er sich sonst aufhielt, das Gebet an dem gemeinschaftlich dazu bestimmten Ort verrichtet haben. Dann fand er sich also in zahlreicher Umgebung, und die Jünger konnten nicht leicht gleich wenn er aufhörte Gelegenheit nehmen ihn um eine Formel zu bitten, die sie zugleich wol als einen kurzen Inbegriff seiner religiösen Ansichten, dann aber auch als etwas seiner Schule eigenthümliches und außer derselben unbekanntes wünschten. Auf der Reise hingegen mußte es sich sehr leicht treffen, daß sie ihn zur Gebetszeit für sich allein haben konnten. Nur wird man sich diese Bitte nicht gern so spät erst auf der lezten Reise von Galiläa aus denken wollen. Aber die Art, wie Paulus unsern Bericht über die Entstehung des Gebetes Jesu mit dem Vorkommen desselben bei Matthäus in der Bergrede zu vereinigen sucht, will mir, und ich hoffe den meisten, nicht zusagen. Unter solchen Umständen, wie damals die Jünger Christo auf den Berg entgegengingen, das Gedränge des Christum erwartenden Volks hinter sich, und zunächst die vielen Kranken die geheilt sein wollten, wird eine solche Bitte ihnen schwerlich eingefallen sein: und noch viel weniger, wenn damals
173 erst die Wahl der Zwölf bevorstand. Was für eine andre Antwort konnten sie da wol erwarten, als daß ihr Meister sie auf eine günstigere Gelegenheit vertrösten würde? Und wie wenig hätte er wol ihre Wünsche erfüllt, wenn er hernach diese Formel der großen höchst gemischten Menge vortrug? Ja wie wenig natürlich und angemessen erscheint dies überhaupt näher betrachtet; so daß ich nicht zweifle, auch dies Gebet sei in die Bergrede nur eingeschoben worden von einem der die bloße Formel besaß, ohne die Nachricht wo und wann sie zuerst mitgetheilt worden. Die hier angegebene Veranlassung ist aber sehr natürlich, und daher auch wohl unsere kürzere Redaction des Gebets selbst für

die ursprüngliche zu halten; welche Einsicht natürlich dem kirchlichen Gebrauch der längeren keinen Eintrag thun soll. — Auch kann ich mich nicht überzeugen, daß die fernere Rede Christi XI, 5-13 nicht hieher gehöre, sondern anderwärts gesprochen sei. Was davon bei Matthäus VII, 7-11 gefunden wird, ist dort offenbar von allem Zusammenhang entblößt. Auch hier deutet freilich das *κἀγὼ ὑμῖν λέγω* V. 9 auf eine Lükke, und auch die Formel *καὶ εἶπε πρὸς αὐτούς* V. 5 verbürgt keinesweges, daß die folgenden Worte Christi sich unmittelbar an das Unser Vater anschlossen; vielmehr ist wohl zu glauben, daß Jesus vorher manche nähere Erläuterung über das aufgestellte Gebet gegeben, welche nicht aufgezeichnet worden, bis er auf diese leicht im Gedächtniß zu behaltende Parabel kam, und eben so hernach wieder. Demohnerachtet aber ist die Beziehung beider Stellen auf das Gebet des 174
Herrn seinem Hauptinhalt nach nicht zu verkennen. Wen das anthropopathische nicht in der reinen Auffassung des Gedankens stört, dem enthält die Parabel V. 5-8 gewiß eine herrliche Aufmunterung zur Beharrlichkeit und zur Zuversicht im Gebet und in allen thätigen Bestrebungen für das Reich Gottes, wie jeder sie im einzelnen nach besserer Ueberzeugung verfolgen kann. Eben so die zweite Stelle V. 9-13, so vieler Erklärung sie aus dem Zusammenmenhange wie bei Matthäus herausgerissen bedarf, wenn sie nicht soll mißverstanden werden, so gern und leicht nimmt man, wenn an keine andere Gegenstände des Forderns und Bittens gedacht wird als an die im Gebet des Herrn aufgestellten, die Versicherung hin, daß Gott gewiß in Beziehung auf sein Reich statt des wirklich unentbehrlichen nicht das unbrauchbare und vergebliche, und statt des wünschenswerthen das verderbliche verfügen werde. Und wieviel Sicherheit für das Allgemeine, eben soviel Anleitung liegt auch darin zur Beschränkung allzu zuversichtlicher Erwartungen für mehr ins einzelne gehende Wünsche. Daher auch auf das einige nothwendige, das *πνεῦμα ἅγιον*, auf welches auch alle Bitten im Unser Vater deuten, alles zurükkgeht. Diese Hinweisung aber mußte, weil die Rede aus

ihrem Zusammenhang herausgerissen war, bei Matthäus verloren gehn, und ein vieldeutiger Ausdrukk an die Stelle treten.

Die folgende Erzählung von XI, 14 an ist so gar nicht be-
175 stimmt an das vorige geknüpft und zugleich so wenig eingeleitet, daß von ihr zuerst sehr anschaulich wird, wie der Sammler um den Schein eines Zusammenhanges hervorzubringen die Anfangsformeln der einzelnen Erzählungen abgeschnitten. Vergleichen wir aber unsere Erzählung mit der von derselben Begebenheit bei Matthäus XII, 22-45: so ist bei den bedeutenden Verschiedenheiten der Vorzug wieder auf Seiten unserer Erzählung. Zuerst tritt bei uns durch V. 15 u. 16 gleich ganz bestimmt hervor, daß auf Veranlassung dieser Heilung auf der einen Seite die Beschuldigung gemacht wurde, sie geschähe selbst durch dämonische Kraft, auf der andern das Verlangen geäußert ein himmlisches Zeichen zu sehen, d. h. etwas wunderbares freilich, aber was Jesus nicht selbst verrichtete, und was also ein reines Zeugniß für ihn ablegen konnte, indem man nur einem solchen Zeichen, nicht aber Handlungen, von denen Jesus selbst hernach zugiebt daß auch Andere sie verrichten können, seine messianische Würde glauben könne. Bei Matthäus wird nur jene Beschuldigung gleich mit erzählt, und die Bitte um ein Zeichen V. 38 tritt ohne bestimmten Zusammenhang mit dem vorigen auf und deshalb auch unverständlich genug. Ferner von dem Spruch an, Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich, irrt Matthäus auf Gegenstände ab, welche der Veranlassung ganz fremd sind. Denn schon die *ῥῆσις* von der Lästerung des *πνεῦμα* im Gegensaz gegen die Lästerung des Sohnes ist aus diesem Zusammenhang nicht leicht begreiflich, noch weniger aber was bei ihm V. 33
176 bis 37 folgt. Dagegen bringt er das hier aus der Acht gelassene von der Rükkehr des ausgetriebenen bösen Geistes erst später hinter der Antwort an die, welche ein Zeichen begehrten, bei, wo es ebenfalls keinen rechten Plaz hat, und ihm fehlen dafür die Bilder von Licht und Auge ganz, welche bei uns die zweite Rede beschließen, und von denen ich nicht sagen möchte, daß sie

nicht hieher gehörten. Die Veranlassung ist eine ähnliche, als
bei der wir ähnliches VIII, 16 fanden, hier ist es aber anders
gewendet; und daß ähnliche Bilder öfters, aber eben mit andern
Wendungen, von Christo sind gebraucht worden, steht wol aus
mehreren Beispielen fest. Eben so ist in unserer Erzählung auch
der Zusammenhang der ersten Rede Christi so vollkommen deut-
lich, daß ich mich nicht einmal gern dazu verstehen möchte zu
glauben, unser Referent habe die Stelle von der Sünde wider
den heiligen Geist ausgelassen, weil ihm etwa die Sache un-
deutlich geblieben. Vielmehr erhält der allgemeine Ausspruch
Ὁ μὴ ὢν μετ' ἐμοῦ, κατ' ἐμοῦ ἐστιν einen rechten bestimmten
Sinn erst durch die Art, wie er zwischen die beiden Bilder 21.
22 und 24-26 gestellt ist, daß nämlich nur aus einer vollkom-
men geistigen Besiegung des Satans auch eine sichere und blei-
bende Austreibung desselben aus seinen einzelnen Besizungen her-
vorgehen könne; wer aber an jener keinen Theil nehme, wie die
jüdischen Beschwörer dies denn nicht thaten, der schade auch in
dieser Hinsicht mehr als er nuze. Ferner in der zweiten Rede
Christi ist die Art wie bei Matthäus V. 40 die Anführung des
Jonas verstanden wird dem Zusammenhang und der Anwen- 177
dung, die doch auch dort davon gemacht wird, gar nicht ange-
messen; und wenn man dies nicht für eine spätere Interpolation
halten will, wozu keine gegründete Veranlassung gegeben wird:
so muß man es für eine eigene und falsche Auslegung halten,
die der Referent den Worten Christi beigemischt, natürlich ohne
sich dessen bewußt zu sein; und das ist bei einer schon abge-
stumpften und verworrenen Erinnerung leicht möglich. Zu den
bereits beigebrachten Zeichen davon, daß sich der Referent des
Matthäus in einem solchen Zustande befunden, kommt auch noch
dieses hinzu, daß ihm zwischen den beiden Reden Christi die
kleine Zwischenhandlung fehlt, die Lukas erzählt, die bewundernde
Ausrufung einer Frau aus dem Haufen und Jesu Antwort dar-
auf. So etwas erdenkt sich nicht leicht jemand, und schiebt auch
keiner anderwärts her in einen schon organisirten Zusammenhang

der Darstellung mitten ein. Dagegen gehört eine frische und lebendige Erinnerung dazu um solche kleine den größeren Zusammenhang eigentlich störende Umstände an Ort und Stelle mit zu erwähnen. Und so haben wir vielleicht oben auch dem Matthäus zu viel Ehre erwiesen, als wir uns bemühten die Art, wie er die Anmeldung der Anverwandten Jesu unmittelbar auf diese Erzählung folgen läßt, mit der Art, wie sie bei Lukas VIII, 19-21 gestellt ist, zu vereinbaren; denn vielleicht hat ihn auch hier sein Gedächtniß nur getäuscht. Ja die Veranlassung zu einem solchen Irrthum läßt sich sogar nachweisen. Nämlich in unserer
178 Erzählung folgt die Ausrufung der Frau *μακαρία ἡ κοιλία* u. s. w. nach dem Bilde von der Rükkehr des bösen Geistes am Ende der ersten Rede. Bei Matthäus beschließt dieses Bild auch schon durch eine Gedächtnißverirrung die zweite Rede an die Zeichenforderer. Und wie wäre es, wenn er nun die Ausrufung der Frau und die Anmeldung der Verwandten mit einander verwechselt hätte, weil ihm nämlich zunächst die Antwort Christi vorschwebte, die in beiden Fällen so sehr ähnlich ist? — Alsdann dürfen wir auch um so weniger Anstand nehmen, theils diese Begebenheit in die lezte Reise von Galiläa zu versezen, ohne weder bejahen noch verneinen zu müssen, daß diese auch dieselbe gewesen, deren VIII, 1 Erwähnung geschieht, theils auch was von XI, 37 an folgt als zu einer und derselben ursprünglichen Erzählung gehörig und also in einem so unmittelbaren Zusammenhang mit dem vorigen uns gefallen zu lassen, wie die Worte *ἐν δὲ τῷ λαλῆσαι* ausdrükken. Und anders können wir auch aller Analogie nach nicht. Denn wenn unser Sammler Verbindungsformeln erdichtete: so würde er vor XI, 1 und XI, 14 wol auch welche erdichtet haben. Durch das bloße Abschneiden einer Anfangsformel kann aber dieser Schein nicht entstanden sein; er müßte sonst gerade eine Rede Christi weggelassen haben, was, da er mehrere Reden ohne alle Hinsicht auf einen bestimmten Inhalt mit aufgenommen hat, gar nicht wahrscheinlich ist. Wie nun von der vorigen Begebenheit die Aeußerungen
179 über die wunderbare Heilung Christi wahrscheinlich machen, daß

sie nicht an einem gewöhnlichen Aufenthaltsort Christi vorgefal-
len, sondern eher an einem Orte wo er dergleichen noch nicht
verrichtet, also am liebsten unterweges: so wird auch von die-
ser wahrscheinlich, daß es eine Reisebegebenheit ist, indem es an
sich wol nicht gewöhnlich war, zum ἄριςον Fremde einzuladen,
wenn aber Christus irgendwo nur durchging, die Sache sich sehr
gut denken läßt. Denn daß ἄριςον auch wäre für die gewöhn-
liche spätere Hauptmahlzeit gebraucht worden, wird wol schwer-
lich auch für diesen Dialekt so nachzuweisen sein, daß man sich
bei unserer Stelle darauf berufen könnte, in der gar nichts auf
diesen unrichtigen Gebrauch hindeutet. Vielmehr wenn es eine
ordentliche Abendmahlzeit gewesen wäre: so würde Christus
schwerlich das Waschen vernachläßigt haben; denn das wäre ein
absichtlicher Verstoß gegen die Sitte gewesen, der Christo gar
nicht ähnlich sieht. Da nun unten V. 53 der gewöhnliche Text
doch höchst wahrscheinlich vollkommen richtig ist, und der Zusaz
καὶ ἐξελθόντος αὐτοῦ ἐκεῖθεν nur von einem sehr aufmerksa-
men Zuhörer herrührt, dem nicht entging daß unmittelbar dar-
auf XII, 1 Christus unter einer großen Menge Volks vorkommt,
und doch seines Aufbruchs vom Mahle gar nicht gedacht ist: so
entsteht um so mehr die Frage, gehört das folgende von XII, 1
auch noch derselben Erzählung an, oder schließt diese mit dem
Ende des Capitels? Allerdings könnte man V. 53 und 54 als
eine allgemeine Beschreibung der durch diese Reden Christi ent- 180
standenen oder verstärkten Stimmung und also als Schlußformel
ansehn. Allein theils deutet doch der Ausdrukk *λέγοντος αὐτοῦ
... ἤρξαντο* auf etwas an Ort und Stelle unmittelbar erfolg-
tes, was nur, eben weil es verworren und hastig durch einander
ging, unser Referent nicht anders als in den allgemeinsten Zü-
gen wiedergeben konnte; theils auch bezieht sich die Rede Christi
XII, 1–12 an die Jünger so sehr auf beides, auf die feindselige
Stimmung der Pharisäer und Schriftgelehrten, und auf ihre durch
die Einladung und gastfreie Behandlung Christi bewiesene Heu-
chelei, daß wirklich gar keine Veranlassung da ist, das *ἐν οἷς*

nur für eine erkünstelte Verbindung anzusehn; vielmehr verliert die folgende Rede an Verständlichkeit und Haltung, wenn wir sie aus diesem Zusammenhang herausreißen. Auf diese Art wird wol sehr deutlich, daß eben die Heftigkeit des Streites jenes große Gedränge veranlaßt habe, welches Jesum, wie es scheint, von den Zudringlichkeiten der Pharisäer für diesmal befreite, und ihn in Stand sezte, ruhig wieder mit seinen Jüngern zu reden. Nur sind wir dann sehr verlegen, wohin wir das Ende des Gastmahls sezen wollen, und müssen uns wundern, dessen mit keinem Wort erwähnt zu finden. Die natürlichste Lösung der Schwierigkeit ist hier wol die, daß alle diese gegen die Pharisäer und Gesezausleger gerichteten Reden Christi nicht auf sondern nach dem Frühstükk sind gesprochen worden, als man sich schon
181 wieder draußen befand und vom Volk wieder konnte beobachtet werden. Ist dem aber so, so muß man sagen, das Gastmahl ist in unserer Erzählung gar nicht beschrieben, sondern nur des Zusammenhanges wegen erwähnt; und es wird wahrscheinlich, daß auf demselben alles still und friedlich hergegangen, und daß der Pharisäer auch mit seiner Verwunderung oder vielmehr seinem Vorwurf über das unterlassene Waschen erst nach aufgehobener Mahlzeit im Gespräch, und als schon verschiedene Meinungen sich zeigten, herausgerükkt sei, und so Christum zu jenen Reden veranlaßt habe. Dies ist auch wol das natürlichste, wenn man die ganze Thatsache von Seiten der Gewohnheit und Sitte ansieht. Eben so wenig ist aber auch XII, 12 als das Ende der Erzählung anzusehen. Denn nachdem Christus zuerst auf die Bitte selbst geantwortet, und dann auf Veranlassung derselben zum versammelten Volke — denn nur auf *ὄχλος* kann das *αὐτούς* bezogen werden — gesprochen, redet er hernach von V. 22 zu den Jüngern wieder auf eine solche Weise, daß zwar zunächst seine Ermahnungen sich auch an die Warnung vor der *πλεονεξία* anschließen, wie vorher an die vor der Heuchelei, hernach aber der herrschende Gedankengang wieder aufgenommen, Furchtlosigkeit im Beruf, und Furcht vor dem welcher Rechenschaft fordern kann, empfohlen wird. Wir können also alles von XI,

14 bis XII, 53 als ein zusammenhängendes ganze ansehen, worin wir in mehreren einzelnen Zügen auch das Reisen erkennen. Denn auch die Bitte XII, 13, Jesus möge die Erbtheilung beschleunigen helfen, verräth eine solche Aehnlichkeit mit den 182
IX, 57—62 erzählten Zügen, daß man am leichtesten auch die ergangene Aufforderung sich an Jesum anzuschließen als die Veranlassung zu einer solchen sonst in der That nicht leicht zu erklärenden Bitte ansieht. Das Rükkehren von dieser Unterbrechung grade so ohne einzelnes fortzusezen oder irgendwo genau wieder anzuknüpfen, recht wie man es sich denken muß, wenn im freien Gedankenerguß eine herrschende Richtung einmal genommen ist, dieses ist weder zu erkünsteln noch durch ein zufälliges Aneinanderreihen ähnlicher Reden und Vorgänge zu erreichen, und eine ziemlich sichere Bürgschaft für die Einheit und Treue dieser Ueberlieferung. Dieses bestätigt sich auch fast überall durch Vergleichung der ähnlichen Stellen bei Matthäus. Was wir bei uns XI, 39 lesen, war offenbar das nächste, was Jesus auf den Vorwurf wegen des unterlassenen Waschens erwiedern konnte, paßt also genau in diesen Zusammenhang; wogegen in der großen antipharisäischen Rede bei Matth. XIII, 25 es sich nicht nur nach so viel härtern Vorwürfen matt ausnimmt, sondern auch nur wie ein abhanden gekommener Zusaz zu V. 14 aussieht, und doch auch neben diesem nichts neueres oder größeres sagen würde. Auch der zweite Vorwurf bei uns XI, 42 ist von dem Mahle hergenommen, wo sich wol dergleichen Kräuter immer fanden, und steht hier offenbar natürlicher als dort, Matth. XXIII, 23. Besonders aber ist zu bemerken, daß im Matthäus auch bei diesen Beschuldigungen, obgleich die Schriftgelehrten auch von der sadducäischen nicht so auf Klei- 183
nigkeiten erpichten Sekte waren, doch überall *γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι* steht, hier aber sie nur gegen die Pharisäer gerichtet sind; und erst hernach als der *νομικός* — auf den übrigens, wenn er ein Sadducäer gewesen wäre, als solchen V. 46 nicht gepaßt hätte — die lezte Beschuldigung wegen der Rangsucht

auch auf seine Genossenschaft zieht, werden besondere Verwünschungen auch über die Gesezausleger hinzugefügt. Dieses, und die ganze Art wie das Dazwischentreten eben dieses νομικὸς den Reden Christi eine neue Wendung giebt, verglichen mit der Art wie bei Matthäus Beschuldigungen, die mehr den Schriftgelehrten gelten, und solche die ausschließend auf die Pharisäer sich passen, durch einander geworfen sind, dies zusammen entscheidet wol unwidersprechlich dafür, daß, was wir hier XI, 37-52 lesen, und was schwerlich zweimal auf eine so ganz übereinstimmende Weise kann vorgetragen worden sein, von Christus ursprünglich bei dieser Veranlassung und in dem hier aufgestellten Zusammenhang ist gesagt worden, und daß Matthäus, der von der Thatsache keine Kenntniß hatte, die einzelnen Aussprüche in eine andere gegen die Schriftgelehrten gehaltene Rede verwebt, und so aus beiden ein nicht eben wol und streng verständlich geordnetes ganze gemacht hat. Denn der ersten Beschuldigung von äußerer Reinlichkeit, durch welche innere Schlechtigkeit soll beseitigt werden, fehlt bei Matthäus die rechte Spize, die ihr bei uns der
184 wol nur ironisch zu verstehende V. 41 aufsezt, wogegen Matth. XXIII, 26 nur klingt wie ein von anderer Hand hinzugefügter Schluß, ganz nach der Analogie des Endes von V. 23, bei uns XI, 42. Das Bild von den geschmükkten Gräbern Matth. XXIII, 27 kann scheinen ein anderes zu sein als das unsrige von den verborgenen Gräbern XI, 44; aber eben so leicht kann man auch denken, es sei aus einer dunkeln Erinnerung an das unsrige entstanden, und zu einer bildlichen Wiederholung des unmittelbar vorhergehenden umgearbeitet worden. Und das vom Bauen der Prophetengräber wird, indem es Matthäus unmittelbar mit jenem verbindet, auch noch unverständlicher, da man es bei uns in unmittelbarer Beziehung auf das antiprophetische Ueberschäzen der Aeußerlichkeiten des Gesezes gar leicht versteht, wenn nur das Factum vorausgesezt wird, daß die Gesezausleger zu besonderer Sorgfalt für die Erhaltung prophetischer Denkmäler verbunden waren, und wenn man sich nur entschließt, wie es

doch eigentlich sein muß, V. 48 Ἄρα zu schreiben, welcher Frage dann die folgende Citation als Warnung hinzugefügt ist, daß sie bald eben so wie ihre Väter die von Gott gesendeten Propheten verfolgen würden. So hat auch XI, 52 bei uns eine weit bestimmtere Beziehung als derselbe Ausspruch bei Matth. XXIII, 14, wo vorher gar nicht von der βασιλεια τῶν οὐρανῶν die Rede war. Vorzüglich aber bemerke man noch dieses, daß bei uns Christus von Anfang an als der angegriffene erscheint, bei Matthäus hingegen, man beginne nun mit XXIII, 1 oder mit XXII, 41, tritt er selbst völlig angreifend auf. Die zweite Rede 165
XII, 1-12 entwikkelt sich ganz aus dem vorigen, wie schon bemerkt. Aufgereizt durch das zulezt immer stärker im Gegensaz gegen die gastliche Einladung und Behandlung feindselige Betragen der Pharisäer und Schriftgelehrten vergegenwärtigt sich Jesu ihre Heuchelei als der ihr ganzes Wesen und Leben durchdringenden Sauerteig, und daß davon gar nichts in dem Wesen und der Weise seiner Jünger sein möge, ist der eine Punkt. Veranlaßt, schon ehe das lezte auflauernde und hämische Streiten V. 53. 54 sich entwikkelte, zu Andeutungen wenigstens, die den Jüngern nicht entgehen konnten, von den Uebeln, die den seinigen von eben diesen Gegnern bevorstånden, konnte er fürchten, seine Jünger möchten durch das eben vorgefallene nur besorglicher gemacht werden, wie es wol ihnen gelingen werde sich mit diesen Gegnern aus dem Handel zu ziehn; und sie hierüber zu beruhigen und auch so zur freimüthigsten Zuversicht aufzufordern, ist der andere Punkt. Aus diesen beiden erklärt sich alles, und man muß es hier natürlicher finden und in besserem Zusammenhange als in jener allgemeinen Anweisung an die Jünger bei Matth. X, 26-33, in der alles ziemlich durch einander geworfen zu sein scheint, und die sich zwar auf eine Aussendung der Zwölf beziehen will, aber ohne daß diese Behauptung durch eine irgend ausgeführte Thatsache unterstüzt wird. Auch von dem freilich sehr schwierigen Ausspruch XII, 10 möchte ich behaupten, er gehöre noch eher in diese Verbindung als dahin wo 166

Matth. XII, 31. 32 ihn uns aufbewahrt hat. Denn dort war das *πνεῦμα θεοῦ* vorgekommen als die göttliche Kraft, durch welche Christus die unreinen Geister austrieb; und ich sehe nicht recht ein, wie man grade in dieser Bedeutung die Lästerung gegen den Sohn — wobei man dort eben auch an die Behauptung vorzüglich denken müßte, daß er selbst den Teufel habe — von der Lästerung gegen den Geist unterscheiden und beide gewissermaßen entgegensezen könnte. Hier hingegen ist das *πνεῦμα ἅγιον* die göttliche Kraft, welche dereinst die Jünger in Verkündigung und Vertheidigung des Evangeliums begeistern und leiten soll; und der Gegensaz kann so aufgefaßt werden, Wenn jemand jezt sich gegen den Sohn auflehnt, von dem können noch die Folgen seiner Sünde genommen werden; wer aber in Zukunft auch die schneller und gewaltiger wirkende Kraft des Geistes lästert, für den ist nichts übrig gelassen was ihn retten könnte. Und so war dies eine hieher sich sehr schikkende und die Jünger ermuthigende Rede. Dagegen in den Zusammenhang bei Matthäus kann zwar sein V. 31 passen, sein V. 32 aber niemals, sondern dieser scheint nur von hier dorthin gekommen zu sein. Uebrigens aber kann auch diese ganze Rede wol nur gehalten sein zu einer Zeit, wo Jesus sein Leiden schon verkündiget hatte, und wo ihm dasselbe nahe bevorstand. Von der lezten Rede an die Jünger XII, 22-53 ist bereits bemerkt, wie sie zunächst ebenfalls an die unmittelbare Veranlassung anknüp-
137 fend doch wieder in den aus der ganzen Stimmung Christi hervorgehenden Gedankengang zurükkehrt. Dieses Zurükkehren scheint sich am bestimmtesten in V. 32 auszusprechen, der daher auch, wiewol ohne einen scharfen Abschnitt zu machen, etwas abgebrochen eintritt. Es muß übrigens dem Gefühl des Lesers überlassen bleiben nach diesen Andeutungen die Einheit in diesem Abschnitt aufzufassen, und sich lebhaft vorzustellen, wie dieses in Einem Zuge kann gesprochen sein. Wobei ja allerdings sich von selbst versteht, daß wir keine wörtliche Nachschrift vor uns haben, sondern eine aus der Erinnerung, in der manches einzelne

ausfüllende verloren gegangen, manches weiter ausführende auch wol wissentlich weggelassen, und nur der Hauptinhalt angegeben ist. Wenigstens wird wol nicht leicht jemand glauben, daß die Ermahnung 22-31, die hier die unmittelbarste Anwendung ist, welche Christus in Bezug auf das vorhergesagte von dem eben vorgegangenen auf die Jünger machen konnte, in unsere Stelle aus der Bergrede Matth. VI, 25-34 gekommen. Dort schließt sie sich dem vorhergehenden nicht recht an, und das folgende hängt gar nicht damit zusammen. Man kann der fast wörtlichen Uebereinstimmung nach nicht glauben daß Christus dieses bei zwei verschiedenen Gelegenheiten gesprochen, und es bleibt also nur übrig, daß ein ἀπομνημόνευμα von dieser Ermahnung in die Bergrede bei Matthäus gerathen, nur daß was wir bei Lukas erst XII, 33. 34. lesen, dort schon 19-22, denn schwerlich ist auch dies bei der großen Aehnlichkeit als eine andere Rede an- 188
zusehen, vorangestellt, und 22-24 etwas ähnliches anderwärts her zwischen geschoben, und daß vielleicht in 33 und 34 noch etwas bei anderer Gelegenheit und in anderem Zusammenhang gesagtes mit verwebt ist. Auch was wir bei Lukas XII, 35-48 lesen und bei Matthäus XXIV, 42-50 finden, wiewol abgekürzt und unvollständig, ist bei uns aus dem Zusammenhang zu erklären, bei Matthäus ist es nur eingezwängt, so daß auch diese Vergleichung für die Ursprünglichkeit und Integrität unsers Berichtes sehr deutlich spricht. Denn das Gleichniß von den zehn Jungfrauen bei Matth. XXV, 1 flgd. schließt sich dem vorigen XXIV, 36-42 ganz enge an, die Ermahnung zur Wachsamkeit aber an die Jünger steht ganz fremd dazwischen. Und besonders unerklärlich noch kommt nach den allgemeinen Sprüchen 42 und 44 hier die Frage V. 45 *τίς ἄρα ἐστὶν κ. τ. λ.* Diese wird bei uns Lukas XII, 42 aus der unmittelbar vorhergehenden Frage des Petrus V. 41, ob das Gleichniß von den Knechten nur zu ihnen den nächsten vertrautesten Schülern gesagt sei, und also auch nur ihnen die Belohnungen für die Wachsamkeit verheißen oder auch andern, vollkommen begreiflich. Christus näm-

lich antwortet hierauf nur ausweichend. Es gebe allerdings einen Unterschied zwischen bloßen Dienern und solchen welche über die andern gesezt wären; aber nur vorzügliche Treue und Verständigkeit gebe darauf einen Anspruch. Und weil Christus dieses V. 45 und 46 auch durch den Gegensaz ausführt, was nämlich
180 erfolge, wenn der Hausherr sich in einer solchen Wahl geirrt, und sein Vertrauen übel ausgeschlagen: so veranlaßt ihn dieses auch zu dem vorher V. 36-38 vorgetragenen Gleichniß noch in V. 47 und 48 den Gegensaz hinzuzufügen. Denn offenbar ist *ἐκεῖνος ὁ δοῦλος* und *ὁ μὴ γνούς* V. 48 nicht der über die andern gesezte Knecht, der freilich V. 45 auch *ὁ δοῦλος ἐκεῖνος* heißt, sondern es sind, wie der Zusammenhang deutlich ergiebt, *οἱ δοῦλοι ἐκεῖνοι* V. 37, die alles nöthige für den zurükkehrenden Hausherrn in Bereitschaft halten und ihm aufmachen sollen. Und indem Christus sagt, daß unter diesen Knechten auch solche wären, die keine bestimmten Befehle von ihrem Herrn empfangen hätten — *ὁ μὴ γνούς*, — so giebt er sehr deutlich zu verstehen, daß jenes Gleichniß nicht auf die Zwölf allein, sondern in einem weiteren Umfang anzuwenden sei. Auch dies ist eine Art des Zusammenhanges, welche deutlich beweiset daß wir hier einen ursprünglichen und treuen Bericht vor uns haben; denn weder eine zufällige Aneinanderreihung noch eine kunstreichere Zusammenstellung ähnlicher Aussprüche könnte je solche Beziehungen hervorbringen. Nur V. 39 scheint allerdings in unsern Zusammenhang gar nicht hinein zu gehören; denn V. 40 hat mit diesem Bilde nichts zu schaffen, sondern schließt sich unmittelbar an V. 38 an; und ich kann nicht umhin anzunehmen, daß dieses Bild seiner bloß äußern Aehnlichkeit wegen hier eingeschoben ist, und seine Stelle einer spätern Hand verdankt.
190 Doch bei dem gänzlichen Mangel eines Zeugnisses aus Handschriften wage ich nicht zu behaupten eine spätere als die Anordnung unsers ganzen Evangeliums, so daß es aus Matthäus könnte übertragen sein, sondern nur eine spätere als die des ursprünglichen Referenten, so daß der Ordner des ganzen diesen

Zusaz schon gefunden habe. Merkwürdig aber bleibt immer, daß die Uebereinstimmung des Matthäus mit unserer Stelle gerade bei diesem fremden Zusaz, Matth. XXIV, 43, anfängt, und daß das Bild sich eher auf das bei Matthäus früher 36-41 vorgetragene beziehen läßt, nur daß dann die γενεὰ der οἰκοδεσπότης würde, und Gott der κλέπτης. Doch hierüber zu urtheilen, wäre immer nicht dieses Ortes. Was wir endlich Lukas XII, 49-53 lesen, hat abgekürzt, so freilich daß das feinste fehlt, übrigens aber wenig verändert Matthäus in der Instruction an die Zwölf X, 34. 35. Aber auch dieses scheint dort den Zusammenhang mehr zu stören als hinein zu gehören; denn V. 37 schließt sich, ohne des vorigen zu bedürfen, ganz leicht an V. 33 an. Und das zarteste aus dieser Stelle mußte bei Matthäus fehlen; denn in so früher Zeit konnte Christus nicht sagen, das Feuer sei wirklich schon entzündet, und sich nicht äußern über seine Beklemmung bis zur eintretenden Entscheidung. — Wiewol sich nun der Zusammenhang nur bis hieher unmittelbar nachweisen läßt: so ist doch sehr wahrscheinlich, daß auch das folgende noch unter denselben Umständen gesprochen ist. Denn es ist gerade die natürlichste Entschuldigung, welche die Menschen
hintennach für einen solchen διαμερισμός anzubringen pflegen, 191
daß sie eben nicht alle die Zeichen der Zeit gleich gut verstanden hätten. Diese nun benimmt ihnen Christus im voraus, indem er zeigt, die Zeichen der Zeit seien eben so deutlich wie die unverkennbarsten Naturzeichen. Und dann fügt er noch hinzu, daß in Beziehung auf seine Person auch ohne alle Zeichen das innere Gefühl ihnen noch in dem lezten Augenblikk der Entscheidung sagen müsse, was sie ihm schuldig wären. So daß ich auf keine Weise diese lezten Verse als etwas von anderwärts her verirrtes ansehen möchte, wie denn auch das ἀφ' ἑαυτῶν κρίνειν V. 57 sich ganz bestimmt auf das τὸν καιρὸν δοκιμάζειν V. 56 bezieht und den Gegensaz dazu bildet. — Auch das nächste noch XIII, 1-9 ist keine gegründete Ursach von dem bisherigen ursprünglich getrennt zu denken. Auch müßte das ἐν αὐτῷ τῷ

καιρῷ eine rein gemachte Verknüpfung sein, wozu wir doch noch kein Beispiel gefunden haben. Auch schließt sich die Art wie Christus den Vorfall behandelt, seinem ganzen Tone nach sehr genau dem bisherigen an, und doch nicht auf eine so äußerliche Weise, daß man glauben könnte, es hätte nur der Aehnlichkeit wegen seinen Plaz hier gefunden.

Ein anderes ist es mit der folgenden Erzählung XIII, 10–22, die einen ähnlichen Anfang hat wie XI, 14, vielleicht auch einen von dem Sammler verkürzten, der ausdrükklich aussagte, Christus sei auf der Reise gewesen, wie der Schluß ihn uns weiter reisend darstellt. Dann heißt ἐν μιᾷ τῶν συναγωγῶν of-
192 fenbar nur eben so viel als ἐν μιᾷ τῶν πόλεων ἐν τῇ συναγωγῇ, und nöthigt uns gar nicht die Geschichte in einen Ort zu verlegen, wo mehrere Synagogen waren, so wenig als ἐν τοῖς σάββασιν auf einen längern Aufenthalt deutet. Auch die Worte des Archisynagogen V. 14 beweisen dieses keinesweges, da er scheinen wollte auf Jesum keine Rükksicht zu nehmen, und seine eigentliche Absicht auch so verständlich war, daß er die Einwendung, an den andern Tagen würde Jesus nicht da sein, nicht besorgen durfte. Wie er denn diese ganze artig sein sollende Form aus der Luft griff, da niemand gekommen war um sich heilen zu lassen, sondern Christus die absichtslos da stehende Frau selbst zu sich gerufen hatte. Ich sehe aber V. 10–22 als ein ursprüngliches ganze an, ohne mich durch die Schlußformel V. 17 irre machen zu lassen. Diese sollte vielleicht den kleinen Aufsaz beschließen, aber der Referent fügte noch 18–21 einige kurze Erinnerungen von dem, was Jesus in der Synagoge gelehrt hatte, hinzu, und schließt dann mit Christi Abreise. Denn daß diese Gleichnisse so mit der Erzählung zusammenhängen, wollen wir Storrn, der freilich sonst in dergleichen Dingen wol keine große Autorität ist, um so mehr glauben, als wir von einem so kleinen ursprünglichen ganzen, als dieses V. 18–21 sein würde, in unserm Evangelium noch keine sichere Spur gefunden haben. So ist also die früher schon bemerkte Schlußfor-

mel V. 22. wahrscheinlich nur das Ende der V. 10. angefange-
nen einzelnen Erzählung, und die ganze auf den lezten Auf-
bruch Jesu aus Galiläa begründete Sammlung bestände demnach 193
von IX, 51 bis hieher aus sechs einzelnen Erzählungen IX,
51—X, 24; X, 25-37; X, 38-42; XI, 1-13; XI, 14-XIII,
9 und XIII, 10-22.

Daß hier XIII, 23 eine neue und ursprünglich mit dem
vorigen nicht zusammenhängige Erzählung angeht, muß wol
jedem einleuchten; denn als Uebergang zu einem neuen Gegen-
stande in einem und demselben Bericht kann man V. 22 wol
nicht leicht ansehn, weil doch gar kein Bestimmungspunkt für
das folgende darin enthalten ist. Besonders aber der, welcher
V. 18 entweder etwas ganz neues so stillschweigend anknüpfte,
oder doch die Beziehung desselben mit dem vorigen so gar nicht
heraushob, der kann nicht unmittelbar darauf und zu etwas ganz
ähnlichem einen verhältnißmäßig so weitläuftigen Uebergang ge-
macht haben; sondern nur Schluß kann diese Formel bei ihm
gewesen sein. Der Anfang wird auch hier von unserm Samm-
ler weggeschnitten sein, wenn man nicht annehmen will daß
viele solche Denkschriften ἀκέφαλα gewesen, was man aber wol
nur von kürzern, oder von solchen die gleich beim Aufzeichnen
für eine größere Sammlung bestimmt wurden, kann wahrschein-
lich finden. Die Frage des unbekannten, wenn sie nicht eine
unmittelbare bestimmte Veranlassung hatte, die uns nicht mit
überliefert ist, wird schon ihrem Inhalt nach am leichtesten in
diese Reise gesezt, wo Jesus verkündigende und auffordernde Bo-
ten vor sich her sandte, und jeder den geringen Erfolg derselben
wahrnehmen konnte. Und auch nur in Bezug auf die angekün- 194
digte baldige Entscheidung konnte Christus ohne weiteres ant-
worten, Jeder dränge sich nur aus aller Macht durch den engen
Eingang hindurch, so lange er noch offen ist. Für den Gegen-
saz des großen immer offnen zum Verderben führenden Thores,
mit dem in der Bergrede bei Matth. VII, 13. 14 dieser Spruch
ausgeschmükkt ist, war hier nicht recht der Ort; daher möchte ich,

ohnerachtet dieses bei Matthäus auch weder mit dem vorigen
noch folgenden recht zusammenzuhängen scheint, doch nicht glau-
ben, es sei aus dieser Rede dorthin gekommen, sondern eher daß
Jesus sich bei anderer Gelegenheit desselben Bildes etwas anders
gewendet bedient habe. Denn hier scheint er doch besonders an-
deuten zu wollen, nur den palästinensischen Juden sei es vor-
züglich schwer diesen engen Eingang zu finden; sonst würden
eben nicht wenige, sondern viele von allen Orten und Enden in
das Reich Gottes kommen. Uebrigens deuten die Ausdrükke in
V. 26 ziemlich bestimmt darauf, daß dies in Galiläa geredet
worden. Denn da waren die meisten, welche sich rühmen konn-
ten, daß sie in gastlichen Verhältnissen mit Jesu gestanden, und
daß er auf ihren Straßen und Pläzen gelehrt habe. Dagegen
sehe ich gar keinen Grund, diese Rede mit der Matth. XX,
1 — 16 in Verbindung zu bringen. Denn wenn auch diese
mit derselben Formel anhebt, womit die unsrige schließt: so ist
doch der Sinn der Formel, die sich übrigens eben wie die, Wer
Ohren hat zu hören der höre, und ähnliche gar oft wiederholen
195 konnte, auch dort ein anderer. — Hat nun, wie gesagt, Jesus
dieses in Galiläa geredet: so haben wir um so weniger Ursache
Verdacht zu hegen gegen die Formel *ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ* oder
ὥρᾳ gleichviel, welche das nächste, was nothwendig in Galiläa
muß vorgegangen sein, mit dem bisherigen verbindet, so daß
unsere Erzählung sicher bis an das Ende des Kapitels geht.
Nur ob V. 34 derselben ursprünglich angehöre, und nicht viel-
mehr eben wie XII, 39 später eingerükkt sei, möchte ich nicht
entscheiden. Denn eine solche Personification von Jerusalem,
während Christus noch in Galiläa reiste, hat etwas unwahr-
scheinliches, und der Spruch, der schwerlich zweimal grade so ge-
sagt sein kann, steht allerdings Matth. XXIII, 37, in den Ta-
gen wo Jesu öffentliches Lehren in Jerusalem zu Ende ging,
besser an seiner Stelle. Aber soll der bloße Ausdrukk *οὐκ ἐν-
δέχεται προφήτην ἀπολέσθαι ἔξω Ἱερουσαλήμ* jemanden
verleitet haben diese *ῥῆσις* hier einzuschieben, zumal doch jeder

leicht bedenken konnte, daß V. 35 im Zusammenhang mit 34 in
Galiläa unmöglich konnte gesagt werden? Oder soll uns nicht
eben dies ein Wink sein anzunehmen, V. 35 gehöre wenigstens
hieher zu der Antwort, die Jesus den Pharisäern für den Herodes
giebt. Er müsse noch ein Paar Tage an Ort und Stelle bleiben,
und dann noch ein Paar Tage ruhig reisen durch des Herodes
Gebiet, dann aber überlasse er ihnen Galiläa gänzlich — so daß
ich mir gern gefallen lasse, daß ἔρημος hier gestrichen wird —
und werde sie für ihre Person nicht anders wiedersehn als zum
Fest in Jerusalem. Auf diese Art konnte, wenn man annimmt, 196
das εὐλογημένος κ. τ. λ. sei ein gewöhnlicher Festgruß gewesen,
sehr leicht eine große und doch nur zufällige Aehnlichkeit mit
Matth. XXIII, 38. 39. entstehen, und diese dann vorzüglich die
Veranlassung gegeben haben, auch V. 37 hieher zu verpflanzen;
so wie vielleicht nur von hier der Ausdrukk *ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν
ὁ οἶκος ὑμῶν* mit dem Zusaz ἔρημος dorthin gekommen ist. —
Der Abschnitt XIV, 1-24 kann auch noch zu derselben ur-
sprünglichen Erzählung gehört haben, jedoch nur wenn man,
wie wir auch vermuthet, annimmt, sie habe vor XIII, 23 einen
Eingang gehabt, den wir nicht mehr lesen, und der sie bestimm-
ter als eine solche bezeichnete, welche mehrere in sich nicht zu-
sammenhängende Gegenstände vereinigen will. Und man gewinnt
wol nichts, wenn man sich dies nicht will gefallen lassen; denn
als eigne Erzählung für sich angesehn, vermißt man doch auch
am Anfang dieses Abschnittes eine nähere Bestimmung, wenn
man nicht annimmt, der Sammler habe sie auch selbst aus einer
mündlichen Erzählung gleich für seine Sammlung so aufgesezt.
Uebrigens haben wir hier in V. 5 wieder einmal einen für ein
Gefühl wie das meinige sehr schlagenden Beweis, daß unser
Evangelium nicht von Einem hinter einander geschrieben wor-
den. Oder könnte wirklich irgend jemand so kurz nach XIII,
15 etwas so ganz ähnliches erzählt haben, ohne die Wiederho-
lung wenigstens durch rükkweisendes Eingeständniß zu entschuldi-
gen? ich glaube, keiner. Dafür aber klingt das ganze auch wie-

197 der recht wie der unmittelbare Bericht eines mitanwesenden, der die ausführlicheren Tischreden Christi auf diesem Gastmahl mit ihrer Veranlassung erzählt oder aufzeichnet. Und wie anmuthig ist es, daß er auch die erste dem Anschein nach nur auf kleine Aeußerlichkeiten sich beziehende und auch diese nur von Seiten der Lebensklugheit behandelnde Rede mitzutheilen nicht verschmäht hat. Denn meisterhaft ist sie eben darin, daß sie ohne den Schein von Tiefe und Strenge doch die hinter dem Fehler, den sie rügt, verborgene Gesinnung so klar ins Licht sezt. Der Spruch V. 11 kann aber freilich in diesem Zusammenhang keinen andern unmittelbaren Sinn haben als zu erinnern, es sei ein sehr gewöhnlicher Fall, daß wer sich auf solche Weise hervordränge, auch so gedemüthigt werde. Anders freilich Matth. XXIII, 12; aber ein solcher Spruch kann auch, eben weil er in gar verschiedenem Umfange angewendet werden kann, gar oftmal wiederholt worden sein. Von dem zweiten Spruch V. 12-14 hat uns freilich unser Referent die Veranlassung nicht mitberichtet, wahrscheinlich weil sie weniger in früheren Reden lag als in unbestimmten Aeußerungen und in dem ganzen Bezeigen des Wirthes. Aus der Verlegenheit indessen, die uns dadurch entsteht mit dieser dem Anschein nach harten Rede, ziehn sich die meisten Ausleger wunderlich genug. Sollte aber nicht jeden aus den Ausdrükken *μήποτε καὶ αὐτοί σε ἀντικαλέσωσι* V. 12, und *ὅτι οὐκ ἔχουσιν ἀνταποδοῦναί σοι* eine leise Ironie ansprechen, die selbst in der Art, wie Christus sich in den lezten Worten *ἀνταποδοθήσεται γάρ σοι ἐν τῇ ἀνα-*
198 *στάσει τῶν δικαίων* an die gewöhnliche Vorstellung ohne etwas daran zu bessern ganz genau anschließt, noch durchschimmert. Und so gewinnt es das Ansehn, als habe der Wirth sich aus seiner Gastfreiheit ein Verdienst machen wollen; welches um so wahrscheinlicher ist, wenn Christi Gesellschaft und mehrere jener Festreisenden geladen waren, und er nur zu diesen noch seine übrigen Freunde geladen hatte. Endlich in dem Gleichniß V. 16-24 liegt offenbar der ganze Nachdrukk in der besondern

Art der Entschuldigungen, daß es nämlich Geschäfte waren, die sie, wenn sie an das Gastmahl gedacht hätten, auf eine andere Zeit sollten verlegt haben, falls ihnen an dem Gastmahl gelegen war. Und so will er dem, welcher sich V. 15 anstellt, als freue er sich sehr auf die *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, zu Gemüthe führen, er hänge auch an solchen Dingen, über denen er diese große Angelegenheit immer wieder vergesse, und über denen er sie denn auch versäumen werde. Matth. XXII, 1 lesen wir ein Gleichniß, dessen Grund zwar ähnlich ist, aber nicht nur ist es weit zusammengesezter, sondern auch der erste mit dem unsrigen übereinstimmende Theil desselben ist auch schon ganz anders geordnet, indem die geladenen sich in offenbarer Geringschäzung ohne auch nur scheinbare Entschuldigung von dem König abwenden, bis seine wiederholten Erinnerungen sie zur Gewaltthätigkeit reizen. Dies ist also ein Beispiel, deren wir wenige haben. Unsere Bearbeitung des Gleichnisses ist offenbar die ursprüngliche, Christus hat es aber hernach vielleicht mit anderen zu einem größeren beziehungsreicheren ganzen verarbeitet. 19.

Da aber diese Reden offenbar auf dem Gastmahl selbst gesprochen worden, und uns hier die Auskunft, deren wir uns oben einmal bedienten, nicht offen steht: so reicht auch unsere Erzählung offenbar nur bis V. 24. Denn das *Συνεπορεύοντο δὲ αὐτῷ ὄχλοι πολλοί* könnte nicht im Zusammenhang mit dem vorigen geschrieben sein, ohne daß das Ende des Mahles und die weitere Reise wenn auch nur durch eine kurze Formel wie *ἐξελθόντος δὲ αὐτοῦ ἐντεῦθεν* oder dergleichen angedeutet worden wäre; und dieß würde gelten, selbst wenn wir auf einen frühern gemeinschaftlichen Anfang dieser Erzählungen, der alles als auf der Reise geschehen darstellte, zurükkgehen könnten. Also beginnt hier eine neue ursprüngliche Erzählung. deren ersten Anfang aber, auf welchen sich das *συνεπορεύοντο* bezieht — und auch dem *στραφείς* scheint eine solche Beziehung zu fehlen, — der Sammler uns wahrscheinlich auch weggeschnitten hat. Das erste V. 26. 27 kommt zwar auch bei Matth. X, 37 in der An-

weisung an die Zwölf vor. Allein so früh und ehe er noch von seinen eigenen Leiden geredet hatte, war wol Christus nicht veranlaßt seinen Jüngern zu sagen, sie müßten beständig auf die Todesstrafe gefaßt sein, und indem sie ihn in Beharrlichkeit und Treue nachahmten sie sogar selbst herbeiführen helfen; sie hätten das damals weder verstanden noch ertragen. Hier ist der Spruch, indem er hohe Forderungen aufstellt, abrathend an die leichtsin-
200 nigere Menge gerichtet, und so hängen die folgenden Gleichnisse damit aufs innigste zusammen. Das zweite unter diesen ist auch nicht bedeutungslos hinzugefügt, indem es den Beruf der Jüngerschaft nicht nur wie das vorige als ein gewagtes Unternehmen, sondern bestimmter, nämlich als Streit aufstellt, und auf die nur durch geistige Kräfte zu überwindende physische Uebermacht der Gegner aufmerksam macht. Der Schluß V. 34. 35 wird von vielen als nicht hieher gehörig angesehen, weil dasselbe sich auch Matth. V, 13 findet. Mit Unrecht, wie ich glaube, denn die Worte passen sehr gut hieher. Wer damals schon Jesu Jünger wurde, der sollte die ganze Masse bearbeiten und erheben helfen; fehlte ihm dazu die eben näher bestimmte eigenthümliche Kraft, so mußte er ganz unbrauchbar sein für das ganze und auch selbst in Verwirrung verloren gehen, und dies ist in dem Bilde vom Salz sehr zwekkmäßig ausgedrükkt und auch sehr genau, wenn man es näher betrachtet. Auch ist sehr wenig wahrscheinlich, wenn diese einzelne ῥῆσις von anderwärts her wäre beigeschrieben worden, daß die Schlußformel ὁ ἔχων ὦτα κ. τ. λ. sich auch sollte dazu gefunden haben. Daß aber dieser Formel Christus sich sehr oft kann bedient haben, bedarf wol keiner Erörterung.

Ob das folgende von XV, 1 noch zu derselben Erzählung gehört, können wir freilich, wenn dieser der Anfang fehlt, nicht mit Sicherheit entscheiden. Wahrscheinlicher ist wohl, daß hier eine neue Erzählung angeht, von der unser Sammler entweder
201 gewußt hat, ihr Inhalt sei eine Reisebegebenheit, oder er hat die Formel am Eingang, die dies aussagte, unterdrükkt, oder er hat

sie ganz willkührlich seiner Sammlung, die doch auf einen Rei-
sebericht angelegt war, einverleibt. Dieses aber ist schwer zu
denken, und das zweite bleibt das wahrscheinlichste, da eine
einzelne Erzählung weit weniger mit Ἦσαν δὲ ἐγγίζοντες an-
fangen kann, als etwa, wie wir das schon öfter gehabt ha-
ben, mit καὶ ἐγένετο ὅτε oder ähnlichem. Soviel ist aber ge-
wiß, daß das abgebrochene εἶπε δέ XV, 11 und das ähnliche
ἔλεγε δὲ καὶ πρὸς τοὺς μαθητάς XVI, 1 keine neuen An-
fänge sind. Denn nicht nur sind alle diese Gleichnisse nur recht
verständlich, wenn man sie auf das Murren der Pharisäer über
Jesu Verhältniß zu den Zöllnern bezieht, sondern auch die Worte
Ἤκουον δὲ ταῦτα πάντα καὶ οἱ φαρισαῖοι beziehen sich offenbar
auf XV, 2 zurükk, so daß wir von XV, 1 ein ursprüngliches ganze
bis wenigstens XVI, 31 rechnen können. Von den beiden kürzeren
Gleichnissen, durch welche Christus sich zunächst gegen die Pha-
risäer rechtfertigt, finden wir das erste auch bei Matth. XVIII,
12-14, aber dort anders gewendet und in einer ganz andern
Beziehung, so daß sehr füglich beide Stellen von einander ganz
unabhängig sein können. Das zweite dieser Gleichnisse ist frei-
lich ganz von derselben Bedeutung und nur eine Instanz mehr;
allein die wiewol abgekürzte Wiederholung derselben Schlußfor-
mel, wodurch ohnstreitig die ganze Rede nicht wenig verstärkt
wird, leistet wohl Gewähr genug dafür, daß auch dies Gleich-
niß nicht etwa der Aehnlichkeit wegen von anderwärts her an- 202
gefügt worden, sondern daß es so mit dem ersten zugleich von
Christo ist gesprochen worden. Das dritte Gleichniß ist nun in
so fern eine Steigerung zu den andern beiden, als in den vori-
gen Christus den Pharisäern die äußere Gerechtigkeit, auf die sie
Anspruch machten, zugab, und von ihnen weiter nichts sagte;
hier aber zeigt er, wie mit dieser Gerechtigkeit die liebloseste Härte
verbunden sein könne, und stellt dies in einem ganz ähnlichen
Fall dar, dessen Anwendung auf sich ihnen unter den gegebenen
Umständen gar nicht entgehen konnte. So wird ihnen auch nicht
entgangen sein, daß die übertriebenen und unbegründeten Vor-

würfe, die der ältere Bruder gegen den jüngern vorbringt, sich auf ihre übertriebene Geringschäzung der Zöllner bezogen. Denn das ἀσώτως ζῆν, was die Erzählung selbst von dem jüngern aussagt, braucht gar nicht etwas so niedriges und verworfenes zu sein als das καταφαγεῖν τὸν βίον μετὰ πορνῶν, dessen der Bruder ihn beschuldigt. — Und so führt schon die Sache selbst dahin, in dem vierten Gleichniß eine Vertheidigung der Zöllner selbst zu suchen, und als eine solche kann es auch am natürlichsten das ἐκμυκτηρίζειν bei den Pharisäern hervorgelokkt haben. Aber freilich wird die rechte Ansicht sehr verschoben, wenn man den Haushalter, der doch für sich selbst nichts veruntreuet hatte, auch dessen nicht war beschuldigt worden, durchaus den οἰκονόμος τῆς ἀδικίας nennen und sich nicht entschließen will den οἰκονόμος ohne Beiwort zu lassen, und dies ἀδικίας V. 8 auf
203 ἐπῄνεσεν zu beziehen, und wenn man den Herrn, der doch so willkührlich mit seinem Diener umgeht, und ihn ohne Untersuchung auf eine heimliche Angabe hin entläßt, und auch selbst keinen höhern Maaßstab zeigt, nach dem er menschliche Handlungen beurtheilt, als die Klugheit, wenn man diesen immer als einen untadeligen Mann ansieht. Dann läßt sich freilich nicht zeigen, wie und wem Christus eine solche Handlungsweise empfehlen kann; und man kann der Anwendung V. 9 immer nur eine solche Auslegung geben, daß die Hauptumstände der Parabel als bloßer Schmukk erscheinen, und sie gar nicht so eng als die vorigen sich an die Lehre anschließt, die Christus geben will; und dies wäre grade unmittelbar nach jenen Gleichnissen ein zu starker methodologischer Antiklimax, als daß ich es leicht annehmen könnte. Wenn man aber jene fast allgemein übersehenen Umstände mehr in Rechnung zieht, und also den Haushalter einigermaßen rechtfertigt, der vielleicht seinem Herrn viel Vortheil verschafft hat, und nun auf eine weit edlere Art, als wenn er unmittelbar etwas unterschlüge, mit einem Theil von dem, worüber der Herr doch keine strenge Rechenschaft fordern konnte, sich Freunde machen will unter denen, die ihm näher stehn, und die

der Herr vielleicht eben so willkührlich und hart behandeln könnte: so läßt sich dann auch in dieser Parabel eine genaue Beziehung nachweisen. Der Herr stellt die Römer vor, der Haushalter die Zöllner, die Schuldner das jüdische Volk; und Christus will sagen, wenn die Zöllner in ihrem Beruf und mit dem was sie in 204
demselben, immer also durch ein aufgedrungenes und unrechtmäßiges Verhältniß, und mit Recht *μαμμωνᾶς τῆς ἀδικίας* genannt, erwerben, sich milde erleichternd und wohlthätig gegen ihr Volk beweisen: so werden die Römer, die Feinde des Volkes, selbst sie in ihrem Herzen loben; und so habt auch ihr alle Ursach ihnen im voraus schon für die Zeit, wo dies Verhältniß aufhört, *ὅταν ἐκλίπῃ ὁ μαμμωνᾶς τῆς ἀδικίας*, und wo der allgemeinen Erwartung gemäß mit dem Ende der Römerherrschaft die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* beginnt, das Bürgerrecht in derselben zuzugestehen und sie also in die *αἰωνίους σκηνὰς* aufzunehmen. So rechtfertigt Christus diejenigen Zöllner, welche seine Jünger waren, und welche handelten wie Zakchaios, sezt aber auch hinzu, daß solche Ansprüche freilich diejenigen nicht zu machen hätten, die sich mit dem irdischen Gut und in dem fremden Dienst nicht zuverlässig und treu gegen ihr Volk bewiesen. Denn so ist wol allein das *πιςοὶ ἐγένεσθε* zu verstehn, da von der Treue gegen den Herrn in der Parabel nicht die Rede sein kann. Und so steht denn auch V. 13 sehr natürlich hier, und giebt in diesem Zusammenhang einen viel bestimmteren Sinn als Matth. VI, 24, wo man schwer einsieht, warum der *μαμμωνᾶς* grade als *κύριος* bezeichnet wird; so daß ich bei der großen buchstäblichen Uebereinstimmung beider Stellen eher glauben möchte, der Vers sei als eine eigne Gnome auch einzeln behalten und aufgezeichnet worden, und auf diesem Wege an jenen Ort im Matthäus gekommen, wo mehrere dunkle und bildliche Stellen ähn- 205
lichen Inhalts sich an einander gereiht finden. — Eben deshalb ist mir aber auch höchst unwahrscheinlich, daß der größte Theil von dem was Christus auf das Spotten der Pharisäer antwortet nicht hieher gehören soll. Wie sollte denn derselbe Referent,

der uns bisher alles auf das treueste überliefert hat, sich auf einmal so verläugnen? Denn V. 15 allein kann die Antwort Christi nicht gewesen sein. Und wenn gleich an die lezten Worte dieses Verses die Parabel sich leidlich anschließt, so hangen diese Worte selbst mit dem vorigen ohne weitere Erläuterung nicht gar gut zusammen. Wenn man also auch zugeben wollte, V. 16—18 sei von einer fremden Hand eingeschoben worden: so müßte auch so dem Referenten hier irgend etwas wesentliches entgangen sein. Aber wie sollte nur, wenn man es genauer betrachtet, eine spätere Hand dazu gekommen sein diesen Einschub hier zu machen? Denn es ist immer unkritisch dergleichen anzunehmen, wenn man nicht eine Veranlassung mit einiger Wahrscheinlichkeit nachweisen kann; liegt aber wol in V. 15 die geringste Ursach, um V. 16 aus Matth. XI, 12. 13 herbeizurufen? und in diesem Vers um den V. 17 aus Matth. V, 18 anzusezen, noch dazu ohne das unmittelbar vorhergehende mitzunehmen, das eher eine Verbindung würde hergestellt haben? Und was für ein Grund war denn vorhanden um aus den vielen Beispielen pharisäischer Gesezverdrehung und Beschränkung, die in der Bergrede
206 angeführt werden, grade das V. 18 beigebrachte, wo die nachtheilige Verdrehung weit minder in die Augen fällt, aus Matth. V, 31 anzuführen? Ehe man sich auf eine so unfeine und das kritische Gefühl verlezende Weise der Mühe der Erklärung überhebt, lohnt es ja wol zu versuchen, ob man nicht in der schwierigen und auf jeden Fall nicht ohne Absicht verstekkten Rede einen Faden findet, der glükklich hindurch führt. Wenn man nun bedenkt, daß Christus nicht leicht zu dem allgemeinen Saz V. 17 grade dieses Beispiel in V. 18 anführen konnte, wenn er nicht einen bestimmten einzelnen Fall im Auge hatte, und wie genau eben dieses auf die Geschichte des Herodes Antipas zutrifft; wenn man sich nicht bergen kann, daß etwas verdekktes in dieser Rede ist, weshalb auch der Referent selbst sie vielleicht treuer berichtet als genau verstanden hat, und daß dies am leichtesten zu erklären ist, wenn sie Anspielungen auf diese bestimmte Thatsache ent=

hält, ohnerachtet nicht grade deshalb, weil Jesus über diesen Gegenstand nur verdekkt und mit halben Worten redet, diese Gespräche brauchen in Galiläa oder Peräa gehalten zu sein; wenn man ferner das ἐν ἀνθρώποις ὑψηλόν V. 15, was von den Pharisäern viel zu hoch klingt, lieber auf die Menschen, vor denen sie gern Recht behalten mögen, bezieht, und schon hiebei auch an den Herodes denkt: so wird es leicht den Zusammenhang der Rede in sich selbst und mit dem vorigen zu finden. Christus sagt nemlich den Pharisäern, welche spotteten daß er die den Römern dienenden Zöllner rechtfertigen wollte, sie selbst dienten dem Herodes, dessen Herrschaft der βασιλεία τοῦ θεοῦ nicht 201
weniger fremd und entgegen sei als die der Römer, und zwar indem sie gesezwidrige Handlungen beschönigten. Früher sei die strenge Herrschaft des Gesezes und der Propheten allgemein anerkannt gewesen — denn ein ähnliches Zeitwort wie ἐκυρίευσε, ἴσχυσε muß man als Gegensaz zu εὐαγγελίζεται in dem vorigen Saz ergänzen —; seitdem aber die Verkündigung des Gottesreichs laut geworden, und die Hoffnung auf eine neue und bessere Ordnung der Dinge allgemein, glaubten sie auch auf Kosten der Autorität des Gesezes alles — wozu denn nach der Ansicht vieler auch die Macht des Hauses Herodes gehörte — halten und stüzen zu müssen, was diese Veränderung, so wie sie sich dieselbe dachten, erleichtern könnte; jeder erste beste handle nun gewaltthätig, das heißt gesezwidrig in Beziehung auf das Gottesreich — oder wird nicht so das βιάζεται εἰς αὐτήν am besten erklärt? — aber auf diesem Wege werde es nicht befördert, sondern nur das gerechtfertigt, was vor Gott ein Gräuel sei. Wenn man nun hiermit vergleicht, wie übel eigentlich was wir V. 17 lesen bei Matth. V, 18 zwischen 17 und 19 eingeschoben ist, so daß die ganze dort dargelegte Ansicht dadurch schwankend und zweideutig wird, und hingegen alles sehr genau sich zusammen schikkt und sehr verständlich ist, wenn man bei Matth. V. 17 und 19 unmittelbar mit einander verbindet; und wie wenig was wir V. 16 lesen bei Matth. XI, 12 und 13 umgestellt und an-

ders gewendet einen bestimmten Sinn geben will: so muß man
208 wol ganz die Meinung aufgeben, daß aus der Bergrede und
aus der Rede über den Johannes diese Stellen hieher überge-
tragen wären; sondern wenn Christus nicht ähnliches bei zwei ver-
schiedenen Veranlassungen gesagt haben soll, muß man wol eher
das umgekehrte annehmen. Da nun die hier versuchte Auslegung
von 16–18 einen befriedigenden Zusammenhang im allgemeinen
nachweiset: so beruhige ich mich über die einzelnen Schwierigkei-
ten die auch sie noch übrig läßt eben damit, daß Christus nur
andeuten wollte was den unmittelbaren Hörern auch aufs halbe
Wort verständlicher sein mußte als uns, und überzeuge mich nur
desto lebhafter von der Zuverlässigkeit und treuen Selbstverläug-
nung unsers Berichterstatters. — Und in Verbindung mit die-
sen Reden scheint auch die nächste Abzwekkung der folgenden Ge-
schichte zu stehn, die man unmöglich von dem bisherigen trennen
kann, da sie weder besonders eingeleitet ist noch einen die An-
wendung näher bestimmenden oder weiter ausführenden Epilog hat.
Auch will es nicht recht gelingen ihr eine allgemeine Deutung,
wodurch sie mehr frei für sich zu stehen käme, befriedigend anzu-
passen. Denn sowol als Erläuterung der Lehre von der göttlichen
Strafgerechtigkeit unterliegt sie großen Schwierigkeiten; als auch,
wenn man sie als Ablehnung geforderter Zeichen und Wunder an-
sehn wollte, würde doch die rechte Haltung gar sehr fehlen. Wenn
man aber gelten läßt, daß die ganze Darstellung auf einen fürstli-
209 chen Mann hinweiset, und den reichen als den Repräsentanten des
herodischen Hauses ansieht, dann aber wie natürlich den lezten Aus-
spruch des Abraham als die eigentliche Spize des ganzen betrach-
tet: so liegt die Anwendung sehr nahe. Auch Abraham würde solche
Menschen, die ohnedies in Gefahr sind in der irdischen Herrlich-
keit sich um das Gottesreich wenig zu bekümmern, auf nichts
anderes hinzuweisen wissen als auf Mosen und die Propheten.
Wenn ihr ihnen also durch leichtsinnige Deutungen die Ehrfurcht
vor diesen selbst benehmt: so seid ihr Schuld, daß sie immer tie-
fer in eine gänzliche Unfähigkeit versinken, und die göttliche Milde

selbst kann nichts herbeiführen, was dem Erfolg eurer gefährlichen Handlungsweise das Gegengewicht halten könnte. Manches in der Parabel hat unstreitig die Tendenz diese sehr spezielle Beziehung mehr herauszuheben; anderes bleibt immer, und es ist dessen mehr als anderwärts, ohne bestimmte Anwendung, und kann nur dem Bilde selbst als Vervollständigung und Schmukk angehören. Und daß Christus so durch einen Reichthum sinnlicher Schilderungen die Aufmerksamkeit von dem Streitpunkt einigermaßen ablenken wollte, und die Einbildungskraft zur Ruhe bringen, damit der Streit sich nicht aufs neue entzünde und wie sonst schon von Seiten seiner Gegner in unerwünschte Heftigkeit ausarte, dies ist wol sehr begreiflich; und sehr natürlich erkenne ich eben darin auch die Ursache, warum hier das parabolische so ungewöhnlich vorherrscht, und direkte allgemeine Behauptungen, die am leichtesten den Streit entzünden konnten, nur 210
sparsam dazwischen gestreut sind. Im ruhigen Belehren seiner Jünger und des herannahenden Volkes wird Christus schwerlich eben so Gleichniß auf Gleichniß gehäuft haben. Wollte aber jemand einwenden, bei dieser ganzen Ansicht der Sache komme heraus, daß Christus sich mehr des Gesezes annehme als die nachherige Handlungsweise seiner Jünger uns vermuthen läßt: so möchte ich zuerst sagen, daß grade wo Christus als Vertheidiger der Zöllner auftritt ein stärkerer hierauf gelegter Accent ganz an seiner Stelle war; dann aber auch, daß Christus gewiß das Gesez in seiner ganzen Strenge, wie ja überhaupt seine ganze Behandlungsweise desselben in antipharisäischen Reden und auch andere hiemit nicht zusammenhängende Aussprüche bezeugen, zum Grunde hat legen wollen bei der ersten Stiftung seiner Kirche, sofern eine bedeutende Masse des jüdischen Volkes den ersten Stamm derselben ausmachen würde; und gerade auch in diesem Sinne haben hernach die palästinischen Christen gehandelt. — Die unmittelbar folgenden Reden XVII, 1 - 10 werden ziemlich allgemein dafür angesehn nicht mehr in diesen Zusammenhang zu gehören, sondern zu andern Zeiten gesprochen worden zu sein,

und es wird dabei auf parallele Stellen aus Matthäus verwie-
sen. Allein ganz unbedingt kann ich dieser Meinung nicht bei-
treten. Auf der einen Seite ist die Formel *εἶπε δὲ πρὸς τοὺς
μαθητάς* den Formeln XV, 11 und XVI, 1 zu ähnlich, als
daß man schon im Voraus ein Recht haben sollte sie anders an-
211 zusehn; sondern dieses erwirbt sich erst, wenn man nachweiset,
das XVII, 1-4 gesagte sei wirklich anders woher und passe
gar nicht in den Zusammenhang. Anderntheils sehe ich nicht
ein, warum nicht, wenn das ganze XVII, 1-10 aus solchen
angeflikkten Stükken besteht, von der Veranlassung der ersten
Sprüche V. 1-4 wenigstens eben so viel gesagt worden als
von der der lezten V. 5-10. Nun ist es aber auch gar nicht
schwierig eine Verbindung dieser ersten Sprüche mit dem bishe-
rigen zu finden. Das Murren der Pharisäer über Christi Ver-
hältniß mit Zöllnern und Sündern war doch offenbar um die
Menschen von ihm abwendig zu machen, besonders *τοὺς μι-
κροὺς τούτους*, was von den *νηπίοις*, den einfältigen im
Volk, die gewohnt waren der Autorität der Schriftgelehrten zu
folgen, in diesem Zusammenhang zu verstehn ist. Und so ist
auch das *ἁμαρτάνειν τὸν ἀδελφὸν εἰς σὲ* V. 3 dem gemäß
vorzüglich von übereilten unrichtigen Auslegungen und Beurthei-
lungen, die auch wol freundlich und gleich gesinnte machen könnten,
gemeint. Beides sezt Jesus, um nicht mißverstanden zu werden,
entgegen. Hütet euch vor den Feinden, die durch boshaftes un-
gerechtes Tadeln die Menschen von euch abwendig machen, und
also die Verbreitung des Gottesreiches auf alle Weise zu hindern
suchen. Wenn aber Brüdern begegnet auf eine äußerlich ähn-
liche Weise sich gegen euch zu vergehen, die weiset auf andre
Art immer wieder in Liebe zurecht. Zwar Matth. XVIII, 6. 7
stimmt bis auf die umgekehrte Ordnung mit unsern V. 1 und 2
212 fast wörtlich überein, so daß man kaum glauben kann, so ähn-
liches sei von demselben zu denselben zu zwei verschiedenen Ma-
len gesprochen. Allein wiewol sich bei Matthäus an diese Stelle
noch mehreres die *σκάνδαλα* betreffendes anschließt, will sich

doch das ganze nicht recht zu der Frage schikken, wer der größte im Himmelreich ist, und erst V. 10 schließt sich wieder näher an V. 5. So daß man eher glauben möchte, der Ausdrukk *ἕνα τῶν μικρῶν τούτων*, den einer fälschlich von Kindern verstand, habe die Veranlassung gegeben, dort wo Christus ein Kind vorgestellt hatte diese Warnung anzubringen, und so habe unsere Stelle die übrigen ähnlichen Inhalts nach sich gezogen. Die Aehnlichkeit hingegen zwischen unserm V. 3. 4 und Matth. XVIII, 15 und 21. 22 ist nicht so groß, daß nicht beides könnte ganz unabhängig von einander gedacht werden. Auch als Auszug aus jener Rede wäre unsere Stelle theils zu dürftig, theils zu künstlich zusammengezogen. Was aber unsern zweiten Spruch V. 5-10 betrifft: so hängt er wol in sich genau zusammen, und ich bin keinesweges der Meinung V. 7-10 von 5 und 6 zu trennen. Vielmehr nachdem Christus den Jüngern gesagt, das rechte Vertrauen auf die ihnen mitgetheilten Kräfte und auf die Göttlichkeit der ihnen anvertrauten Sache werde sie in Stand sezen, jedesmal im Augenblikk das nothwendige, wie außerordentlich es auch sei, zu unternehmen und auszurichten; denn mehr darf man wol in die wie es scheint solenn hyperbolische Redensart nicht füglich hineinlegen: so war es sehr natürlich, daß er ihnen zugleich einschärfte, deshalb ja keine äußerlichen 213
Aufmunterungen und Vorzüge als Belohnung zu erwarten. Ob Christus auch bei Gelegenheit der Heilung jenes epileptischen, der auf ihn wartete, als er von der Verklärung auf dem Berge zurükkam, als Antwort auf eine ganz andre Frage der Jünger etwas so ähnliches gesagt, wie Matth. XVII, 20 steht, will ich gern dahin gestellt sein lassen, und beziehe mich nur auf das oben darüber gesagte; aber unsere Stelle ist gewiß nicht von dorther, denn sie läßt sich an jene Veranlassung gar nicht anknüpfen. Eben so wenig aber möchte ich behaupten, daß diese Sprüche noch mit unserm bisherigen in Verbindung stehn. Zuviel Zwischenreden müßten ausgefallen sein, und mehr als wir nach der bisher bewährten Weise unseres Referenten erwarten

dürfen, wenn wir von der bisherigen Gedankenreihe und Richtung auf die Bitte *πρόσθες ἡμῖν πίςιν* kommen sollten. Auch ist der Ausdrukk *καὶ εἶπον οἱ ἀπόςολοι τῷ κυρίῳ* verdächtig; denn diese Benennungen sind den ursprünglichen Berichten, die wir in unserm Evangelium bis jezt angetroffen haben, fast durchaus fremd, und bringen also sehr natürlich auf den Gedanken, daß dieses am Ende einer einzelnen Erzählung von einer spätern Hand hinzugefügt sei aus einer andern Quelle.

Wie es zugegangen sein mag, daß die folgende Erzählung XVII, 11 - 19 gegen das bisher bemerkte Verfahren unsers Sammlers ihren ursprünglichen Anfang behalten, ist schon oben angeführt. Viel früher konnte er ihr in der Voraussezung, sie gehöre zu in diese nämliche Reise, ihren Plaz nicht anweisen; denn noch XIII, 31 flgd. war Jesus in Galiläa und gedachte noch ein Paar Tage auf diesem Gebiet zu bleiben. Ob die Voraussezung selbst aber richtig gewesen, dürfen wir uns wol nicht anmaßen zu entscheiden, und sollten ja eher glauben, daß unser Sammler, oder vielleicht auch der Ordner unseres ganzen als er auch diese Sammlung prüfte, sich dessen vergewissert habe. Unwahrscheinlich indeß können wir sie nicht finden, indem das Reisen zwischen Samaria und Galiläa hindurch, das heißt längs der Grenze beider Landschaften hin — denn nur so kann ich *διὰ μέσου Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας*, wie schon oben bemerkt, verstehen — sich am besten in eine so wenig eilige zu beiden Seiten des Weges sich ausbreitende Reise schikkt, wie diese, wo Jesus die Siebzig vorausschikkt und ihnen gemächlich und wol auch ihre Spur zu beiden Seiten verfolgend nachreiset. Es ist aber etwas eigenes an dieser Erzählung, daß sie uns genau betrachtet in einiger Ungewißheit läßt, ob die Aussäzigen sich bald nach ihrer Entfernung von Jesu geheilt fanden, und also der umkehrende Jesum noch fast an demselben Orte wiederfand, oder ob sie dem Befehl Jesu folgend zu den Priestern gingen, und auch der Samariter erst nach dieser gesezlichen Erklärung Jesu nachging, um sich ihm dankbar darzustellen. Das leztere ist, da ein Aussäziger

in den wenigsten Fällen im Stande war selbst zu beurtheilen ob er rein sei, das natürlichste; auch klingt Jesu Frage V. 17 wol etwas hiernach; aber man muß befremdet davon sein, daß dieser Umstand nicht in der Erzählung deutlicher sollte heraus- 215
getreten sein. Und dies führt auf den Gedanken, daß die Geschichte, die sich auch hiezu sehr eignet, mehr ihres lehrreichen Inhaltes wegen also in anderer Hinsicht etwas nachlässig sei erzählt worden. Eben darum nun glaube ich auch nicht, daß die Erzählung sich weiter als auf diese einzelne Geschichte erstrekkt. Die Rede Christi V. 17. und 18 ist die Spize derselben, und sie bedarf daher keiner eigentlichen Schlußformel, doch ließe sich V. 19 so ansehn. Denn diese Formel kehrt zu oft wieder, als daß man sie immer Christo selbst zuschreiben könnte, und zu natürlich war es für die Erzähler wunderbarer Heilungen ihren Bericht damit zu schließen.

Eine neue Erzählung ebenso anfangslos als die meisten bisherigen, und wol auch aus demselben Grunde, hebt also höchst wahrscheinlich an bei XVII, 20. Ob unsre Sammler einen Ueberlieferungsgrund gehabt ihr diesen Plaz anzuweisen, können wir nicht entscheiden; es fehlt hier so ganz an einer sinnlich auffallenden Begebenheit, daß es ein rechtes Glükk gewesen, wenn jemand noch dem forschenden hat angeben können, wann und wo diese Gespräche sich zugetragen. Aber am meisten mit Fug und Recht konnte diese sonst ziemlich zudringliche Frage von einem fremden an Jesum gerichtet werden auf eben der Reise, wo er die Siebzig vorangeschikkt hatte um nochmals das Reich Gottes zu verkündigen. Auch in diesem Bericht spricht übrigens manches dafür, daß er von einem unmittelbaren Jünger höchst treu aufgefaßt ist, wenn auch nicht vollständig. Die Antwort 216
Christi an den Pharisäer ist zu sehr in sich gerundet um ein willkührlicher Auszug zu sein; sie ist vielmehr schwerlich viel ausführlicher gewesen, als wir sie hier lesen. Und wie bedeutend ist diese Kürze und die ganze Richtung der Antwort im Vergleich mit der folgenden an die Jünger gerichteten Rede.

Gegen den Pharisäer läßt sich Christus so nicht auf Abstufungen,
auf verschiedene Momente im Kommen des Reiches Gottes ein,
sondern sagt ihm nur, So wie du darauf zu lauern scheinst,
daß es nämlich mit äußerlich auffallenden Begebenheiten eintre-
ten soll, wird es dir nie kommen; du brauchst gar nicht in die
Weite zu sehn, denn es bildet sich in demselben Kreise, in dem
du auch lebst, in dem der Lehre und Mittheilung, und ist wirk-
lich schon da. Den Jüngern aber sagt er, es stehe allerdings
noch eine Offenbarung des Menschensohnes bevor, welcher aber
so schwere Zeiten vorangehn würden, daß sie sehnlich wünschen
würden den Anfang jener Erscheinung nur erst eintreten zu sehn.
Auf das Auslegen des einzelnen mich hier einzulassen, liegt ganz
außer den Grenzen meines Vorsazes; aber ich denke, auch ohne
dies wird jeder fühlen, daß wir über diesen Reden die Frage
des Pharisäers und die Antwort Christi an ihn gewiß würden
verloren haben, wenn wir nur einen Bericht aus der zweiten
und dritten Hand hier hätten. Nur wenn aus diesen Punkten
unserm Berichterstatter ein günstiges Vorurtheil entstehen soll,
217 darf das ungünstige nicht auf ihm ruhen bleiben, daß er man-
ches hieher nicht gehörige aus andern Reden Christi eingemischt
habe. Es fragt sich also zuerst, wie die Uebereinstimmung man-
cher Stellen mit Stellen aus der großen Rede bei Matth. XXIV
zu erklären ist. Wenn wir nicht V. 22-37 ganz aus dem Zu-
sammenhang mit V. 21 u. 22 losreißen wollen, was doch sehr
willkührlich und gewaltsam wäre: so können wir nicht beide Re-
den nur für verschiedene Redactionen von einer und derselben
halten. Denn wenn wir uns auch wollten gefallen lassen von
der unsrigen anzunehmen, sie sei nicht auf der Reise, sondern in
Jerusalem gehalten, wohin Matthäus die seinige offenbar sezt: so
giebt auch Matthäus eine ganz andere Veranlassung an, und
hält dem gemäß auch im wesentlichen einen ganz anderen Gang.
Dennoch sind einzelne Stellen so ähnlich, daß man nicht leicht
glauben kann, sie seien zweimal eben so gesprochen, sondern Chri-
stus würde sich, zu denselben Menschen redend, entweder beim

zweiten Mal auf das erste bezogen, oder andere einzelne Züge,
die ihm eben sowohl zu Gebote stehen mußten, an die Stelle ge-
sezt haben. Meiner Meinung nach findet nun auch hier wieder
dasselbe statt, was wir schon öfter gefunden haben. Denn man
betrachte nur, wie bei Matth. XXIV, V. 42 sich unmittelbar vor-
trefflich an V. 36 anschließt, und wie wenig eigentlich zu diesen
beiden Säzen das Beispiel von den Tagen Noah, so wie es hier
ausgeführt ist, paßt. Denn da Gott zur rechten Zeit dem Noah
den Kasten zu bauen befahl, so war es ja eben so gut als ob
er ihm Zeit und Stunde offenbart hätte, und so auch verkün- 218
digte Noah den übrigen weiter. Wenn nun eben diesen Beruf
auch die Jünger hatten, so paßt dann in diesen Zusammenhang
nicht mehr die Ermahnung an sie hinein, daß sie wachen sollten,
weil sie die Stunde nicht wüßten. In unserer Rede dagegen
steht das Beispiel im Zusammenhang mit der unmittelbar vor-
her erwähnten, damals beginnenden und von da an immer troz
aller Warnungen und Vorherverkündigungen fortgesezten Ver-
werfung Christi, und paßt vortrefflich. Eben so auch weiter vorn
bei Matth. XXIV, V. 27 gehört diese Darstellung von der Schnel-
ligkeit und gleichsam Allgegenwärtigkeit seiner *παρουσία* gar nicht
auf V. 26. Denn dort ist das *Ἰδοὺ ἐν τῇ ἐρήμῳ κ. τ. λ.*
auf Pseudomessiasse sichtlich bezogen. Wenn man aber gewarnt
wird zu diesen nicht hinauszugehn, so kann der Grund hiezu nicht
der sein, daß des Menschen Sohn schnell und überall zugleich
kommt, sondern, daß er gewiß noch gar nicht da ist, wenn noch
viele sich für ihn ausgeben. Und wie ganz unpassend steht wieder
hinter diesem Bilde das andere V. 28! Am deutlichsten aber
erkennt man dies ungehörige V. 29, der durch diesen Einschub das
Ansehn gewinnt, als ob das *σημεῖον τοῦ υἱοῦ* und er selbst
darauf folgend nach jener *παρουσία*, die dem Bliz gleich wäre,
kommen sollte, und als ob also hier offenbar zwar aber höchst
verworren und so wenig geschieden, wie auch ein Prophet nicht
sprechen würde, von einer zwiefachen *παρουσία* die Rede wäre,
zwischen denen Christus eben nur die ganze neutestamentische

219 Geschichte verschwiegen hätte, ohne nur mit einem Wörtchen darauf hinzudeuten. Wogegen sich V. 29 sehr schön an V. 24 fügt, der nebst V. 23 selbst nur parenthetisch ist, weshalb auch am Schluß der Zusammenhang mit V. 22 und 21 wieder aufgenommen wird. Es scheint also fast, als ob V. 26 nur eine Wiederholung von V. 22 wäre, eben um V. 27 anzubringen, der bei uns an einem ähnlich klingenden aber ganz anders gemeinten Spruch hängt. Denn bei uns ist von keinen falschen Messiassen auch nur entfernt die Rede. So daß eigentlich nichts übrig bleibt aus unserer Rede, was in den Zusammenhang bei Matthäus wirklich paßt, als unser V. 31, bei ihm V. 17 und 18; allein mitten unter den viel stärkeren und bestimmteren Zügen V. 15. 16. 19. 20 sind diese kleineren auch von weniger Wirkung und werden fast erdrükkt, so daß man sie auch leicht missen könnte. Und wo weiter unten unser Evangelium unstreitig die in Matth. XXIV enthaltene Rede mittheilt, sezt es auch andere Züge an die Stelle, und gewiß wird da niemand eine Fuge oder eine künstliche Veränderung entdekken. Daß das Gleichniß XVIII, 1–8 noch in eben diesen Zusammenhang gehört, ist wol nicht zu bezweifeln. Zwischenreden, wahrscheinlich Gespräche, fehlen unstreitig, und man sieht, von dem bisher gesagten sehr stark ergriffen hat der Berichterstatter nur noch für das so leicht in den Sinn und in das Gedächtniß fallende parabolische volle Empfänglichkeit gehabt. Die Art aber, wie sich die Veranlassung zu dem
220 Gleichniß, welche er angiebt, an das vorige anschließt, liegt genug zu Tage. Wenn die Tage der Entscheidung einmal gekommen waren, so konnte keiner etwas anderes thun als auf das schnellste fliehen, wie Jesus V. 31 deutlich genug ausgesprochen hatte. Aber er hatte V. 22 harte Zeiten, allerdings dieselben Verfolgungen, von denen in der späteren Rede deutlicher gesprochen wird, geweissagt, und da mögen wol einige Jünger muthlos gefragt haben, wie sie es wol machen sollten um diese Zeit glükklich und vorwurfsfrei zu überstehen. Diese wies denn der Erlöser auf unverdrossene Berufsthätigkeit *μὴ ἐκκακεῖν* und an-

haltendes Gebet *πάντοτε προσεύχεσθαι*, und fügte um die Ermahnung zu erheitern die Parabel hinzu, von der man nur wiederum zu leicht den rechten Nerv verfehlt, wenn man übersieht, daß die Ungerechtigkeit des Richters nur in der Härte und Willkührlichkeit besteht, mit welcher er den Richterspruch hinaus schiebt. — Dem zweiten Gleichniß aber V. 9-14 haben viele nicht zugestehen wollen noch in diesem Zusammenhang gesprochen zu sein. Allein die Erzählungsweise ist so gleich, und es ist so leicht auch hier die Verbindung zu entdekken, daß ich diesen Zweifeln keinen Raum geben kann, die wol nur daher entstanden sind, weil man die Parabel fälschlich für antipharisäisch angesehen hat. Wenn einige Jünger sich zaghaft über jene schweren Zeiten, die der Zerstörung des feindseligen Judenthums vorangehn sollten, geäußert hatten, können nicht, sei es nun gleichzeitig oder nach der Belehrung Christi, andere sich zuversichtlich
und übermüthig geäußert haben, daß wenn es nur darauf an- 221
käme, es ihnen gewiß nicht fehlen sollte? Kennen wir nicht an dem Petrus ähnliche Vorschnelligkeit? und wissen wir nicht von andern, daß sie sich werth hielten die ersten zu sein im Reiche Gottes? Gegen solche *πεποιθότας ἐφ' ἑαυτοῖς*, weil sie sich für gerecht hielten, ist die Parabel gerichtet, um zu zeigen, daß derjenige, dem lebhafter im Bewußtsein ist was ihm fehlt als was er hat, bei Gott besser angeschrieben steht. Treffend ist die Lehre, und doch die Form schonend: aber erst auf einen solchen bestimmten und von dem unmittelbaren Inhalt etwas verschiedenen Fall bezogen, wird die Geschichte eine wahre Parabel, und verliert alles schielende und unbestimmte. Und so kann ich nicht umhin von XVII, 20 bis XVIII, 14 zusammenhängende Reden und so auch Eine Erzählung anzuerkennen, die aber mit dem vorhergehenden aus den oben angeführten Gründen wol gewiß nicht zusammengehangen hat, und von der ich auch keine Ursach habe zu glauben, daß ihr das folgende ursprünglich angehört habe.

Diejenigen freilich, welche bei IX, 51 eine besondere Schrift anfangen lassen, welche Lukas seinem übrigens von ihm selbst

verfaßten Evangelium einverleibt habe, scheinen mir ohne hinreichenden Grund diese Schrift hier zu schließen und das folgende wieder dem Lukas zuzuschreiben. Denn das dieses folgende sich auch bei Matthäus und Markus findet, ist doch kein Grund. Oder warum soll eine solche Schrift, da sie doch unmöglich als eigentliches Supplement zum Matthäus und Markus entstanden
222 sein kann, nicht auch etwas haben enthalten können, was sich im Matthäus ebenfalls findet? Und wenn man sie einmal eine Gnomologie nennen will, gehören dann die beiden Abschnitte XVIII, 15–17 und 18–30 nicht eben so gut in eine solche, als das meiste vorhergehende? Auch kann man sich schwerlich eine Schrift von diesem Umfange, die schon etwas für sich bestehendes sein wollte, ohne einen förmlichen Schluß denken, zumal sie doch einen solchen Anfang hat. Eben so wenig zeigt sich die mindeste Spur von dem Wiedereintreten des Schriftstellers, die doch schwerlich so ganz verwischt sein könnte. Nicht nur die Schreibart ist in den nächsten Stükken völlig dieselbe, sondern auch die Anknüpfungsweise unterscheidet sich durchaus nicht von dem unmittelbaren Anfügen ohne Beziehung oder Zeit und Ortsbestimmung, wie wir es hier fast überall gehabt haben. Deshalb also könnte sehr gut dies noch an dem vorigen hängen. Was mich aber für die entgegengesezte Meinung bestimmt, ist folgendes. Hat die vorige Erzählung XVII, 20 ohne Zeit- und Ortbestimmung angefangen, so hat sie sich auch höchst wahrscheinlich nicht weiter erstrekken wollen als auf in sich zusammenhängende Reden, welche hier geschlossen sind. Hat sie mit solcher Bestimmung angefangen, und ist uns diese nur aus Schuld des Sammlers verloren gegangen: so würde sie auch im Verlauf, wenn sich Ort und Zeit geändert, dies wenn auch mit wenigem bemerkt haben; und daß aus der Mitte heraus der Sammler eine solche Bestimmung sollte weggeschnitten haben, das ist wol höchst unwahrscheinlich
226 und durch nichts zu belegen. Nun aber ist schwerlich das folgende mit dem vorigen in einem so unmittelbaren Zusammenhang, daß eine solche Bemerkung nicht natürlich gewesen wäre.

Nämlich diese Darstellung der Kinder auf einmal in Masse und Gedränge, denn sonst würden die Jünger nicht hindernd dazwischen getreten sein, kann man sich fast nur denken, wenn Christus im Begriff war von einem Ort abzureisen, wo er einige Zeit verweilt hatte, weil doch eine gewisse Vertraulichkeit dazu gehörte, wenn die Leute auf diesen Gedanken kommen sollten, und wo man nicht hoffte ihn wieder zu sehn, und eben deshalb wünschte den Kindern ein solches lebendiges und symbolisches Denkzeichen von ihm zu verschaffen. Damit stimmen auch Matthäus und Markus überein, wenn der erstere XIX, 15 sagt *καὶ ἐπιθεὶς αὐτοῖς τὰς χεῖρας ἐπορεύθη ἐκεῖθεν, καὶ ἰδού* und so das folgende anknüpft, der leztere aber, die Darstellung selbst buchstäblich wie Lukas erzählend, die folgende Begebenheit mit den Worten anknüpft *καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ εἰς ὁδόν*, die offenbar auch einen Aufbruch andeuten. Ein solcher Aufbruchsmoment ist aber mit dem vorherigen ruhigen Gesprächführen Christi mit den Jüngern nicht dasselbe, und würde also auch angedeutet worden sein. Also ist überwiegend wahrscheinlich, daß unsere Erzählung eine neue ist. Ob sie einen Anfang gehabt hat, der diesen Zustand des Aufbruchs bezeichnet, und den der Sammler auch wegschnitt, weil er eine theilweise Wiederholung seines allgemeinen Anfanges enthielt, oder ob sie auch *ἀκέφαλος* war, weil sie sich auf nichts weiter einlassen wollte, als was in 22*
diesem Moment des Aufbruchs vorfiel, das dürfen wir wol nicht entscheiden. Ueber Ort und Zeit dieser Begebenheit erheben sich aber mancherlei Zweifel, deren Beseitigung, wenn auch an sich ganz gleichgültig ist wo dieses vorgefallen, für uns doch von Wichtigkeit ist, um zu bestimmen wo und wie die Berichte von der ersten und die von der zweiten Reise in unserer Sammlung zusammenstoßen. Die nächste Ortbestimmung bei Matthäus ist XIX, 1 die wunderliche *μετῆρεν ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἦλθεν εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας πέραν τοῦ Ἰορδάνου;* was Markus X, 1 durch *διὰ τοῦ πέραν τοῦ Ἰορδάνου* für *διὰ τῆς περαίας* verbessert. Nehmen wir diese Verbesserung an, so bleibt

doch zweifelhaft, ob wir die Scene nach Peräa oder in die *ὅρια τῆς Ἰουδαίας* zu versezen haben. Denn die lezteren freilich werden allein als Ziel hingestellt; aber auf der andern Seite, wozu wurde berichtet daß Christus durch Peräa gereiset wäre, wenn nichts von dort her erzählt werden soll? Nehmen wir sie nicht an, wie ich denn freilich nicht geneigt bin dem Markus hier viel einzuräumen, so müssen wir uns wol zuerst von der zwiefachen Willkührlichkeit und Abenteuerlichkeit reinigen, als ob man die Worte *μετῆρεν ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας* als Ende eines Partikularganzen von denen *καὶ ἦλθεν εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας* als dem Anfang eines andern trennen könne, und dann von der andern als ob *ὅρια τῆς Ἰουδαίας* einen Theil von Peräa bedeuten könne. Das leztere ist gegen den ganz constanten Gebrauch
226 des Wortes *ὅρια* in unseren Büchern, indem es überall nur den Genitiv des ganzen bei sich führt, wovon die *ὅρια* ein Theil sind, so daß *ὅρια τῆς Ἰουδαίας* nur ein Theil von Judäa sein kann, nicht von Peräa, und es hilft nicht zu sagen, der Zusaz *πέραν τοῦ Ἰορδάνου* habe den Ausdrukk für jeden verständlich gemacht, indem jeder gewußt daß nichts von Judäa jenseit des Jordans läge; denn die Bezeichnung bleibt widersinnig, und konnte deshalb niemanden einfallen; andere Arten aber diese Gegend zu bezeichnen mußten sich jedem genug darbieten. Das erste wird auch wol niemand annehmen. Eher will ich mir gefallen lassen, daß ein so negativer Ausdrukk wie *μετῆρεν ἐκεῖθεν* eine kleinere oder größere Erzählung schließt, wenn nur von der Abreise von einem einzelnen Ort die Rede ist, nicht aber aus einem Lande, welches der gewöhnliche Aufenthalt Christi war. Und doch versuche jeder sein philologisches Gefühl, ob er auch Matth. XIII, 53. 54 das *μετῆρεν ἐκεῖθεν* und das *καὶ ἐλθὼν εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ ἐδίδασκεν* so von einander zu reißen wagt. Wenn wir uns also dieser Hülfe entschlagen, was bleibt uns übrig, als daß wir *ἦλθεν εἰς* nicht übersezen, er kam in die *ὅρια*, sondern er ging in die *ὅρια*, so daß es statt *ἐπορεύετο* steht, wie um nur bei demselben Matthäus stehn zu bleiben XV, 29 *ἦλθε παρὰ τὴν θά-*

λασσαν τῆς Γαλιλαίας, und daß wir dann πέραν τοῦ Ἰορδάνου als nähere Bestimmung dieses Gehens annehmen, das heißt auf die Verbesserung des Markus zurükkommen, mithin auch auf den oben geäußerten Zweifel. Dieser betrifft aber nicht nur den Ort, sondern auch die Zeit. Denn ist diese Kindersegnung nach 226
Peräa zu sezen: so kann sie geschehen sein entweder auf der Reise zur Tempelweihe, wenn, was ohnedies wahrscheinlich ist, Jesus, nachdem er längst den Grenzen Samarias und Galiläas hingegangen, etwa bei Bethabara über den Jordan ging, um nicht, da er keinesweges schnell reisen wollte, sich der Ungastfreiheit der Samariter auszusezen; es kann aber auch geschehen sein, als er sich nach dem Tempelweihfest in Peräa aufhielt, und lezteres ist dann wahrscheinlicher, weil wol nur um diese Zeit Jesus mit den seinigen sich länger an Einem Orte Peräas aufgehalten; der Aufbruch wäre dann der zur Auferwekkung des Lazarus. Soll aber die Kindersegnung nach Judäa gesezt werden: so kann sie ebenfalls geschehen sein, entweder auf dem Wege zur Tempelweihe, nachdem Jesus wahrscheinlich in der Nähe von Jericho über den Jordan zurükkgegangen, oder als er sich nach der Auferwekkung des Lazarus in Judäa nahe der Wüste aufhielt. Und auch für diesen Fall ist das leztere das wahrscheinlichere, theils aus demselben Grunde, theils auch weil doch wol das μετῆρεν ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας bei Matthäus ausdrükken soll, daß Jesus seitdem seinen Wohnsiz nicht mehr in Galiläa gehabt, und also auch Judäa als Ziel hingestellt wird, weil er dort zulezt gewohnt. Halten wir uns also an das wahrscheinliche: so ist diese Begebenheit nicht mehr in die von Galiläa ausgehende Reise zu sezen; sondern entweder in die Zwischenzeit zwischen beiden Reisen, oder in den Anfang der lezten Reise. Welche aber von diesen beiden Annahmen den Vorzug verdiene, das kann wol nur 227
der weitere Verlauf der Erzählungen bei beiden Evangelisten entscheiden. Erklärt sich dieser mehr für Judäa: so werden wir uns dann müssen gefallen lassen anzunehmen, daß die Erwähnung des Weges durch Peräa bei Matthäus eine bloße Notiz ist, auf

die sich nichts weiter bezieht. Der weitere Verlauf aber ist dieser. Daß das Gespräch mit dem pharisäischen Jüngling, und was dazu gehört, bei Lukas XVIII, 18-30, bei Matth. XIX, 16-XX, 16 oder wenigstens bis XIX, 29, bei Markus X, 17-31, noch in denselben Moment des Aufbruchs wie die Kindersegnung fällt, scheint aus allen Umständen hervorzugehn. Wir brauchen uns nicht etwa an des Markus *προσδραμὼν καὶ γονυπετήσας* allein zu halten, welches recht so klingt, als ob er im Augenblikk, wo Jesu aufbrach, ihm noch eilig und fast gewaltsam in den Weg getreten wäre; aber nicht nur des Matthäus *ἐπορεύθη ἐκεῖθεν καὶ ἰδού* — denn dazwischen zu interpungiren ist gar kein Grund — sagt ganz dasselbe, sondern es liegt auch in unserm *ἐπηρώτησε* V. 18, denn dies knüpft seine Frage an die Aeußerungen Christi über die Art die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* aufzunehmen, wovon unser V. 17 nur den kernhaftesten Spruch aufbewahrt hat. Ob, was Matthäus weiteres XIX, 30-XX, 16 einschiebt, in diesen Zusammenhang gehöre, können wir unentschieden lassen. Dann aber lassen alle drei Evangelisten diejenige bestimmte Ankündigung des Christo bevorstehenden Leidens, und zwar als beim Aufbruch nach Jerusalem gesprochen,
228 folgen, welche Lukas XVIII, 31-34 enthalten ist; und es fragt sich nun, ist es wahrscheinlicher, daß diese auch noch in denselben Moment zu sezen ist, und also zu der vorigen Erzählung bei uns gehört, oder nicht. Sehr gut denken läßt es sich, daß Jesus, indem er von seinem bisherigen Aufenthaltsort aufbricht, erst von den Einwohnern mit ihren Kindern zum Abschied umlagert wird, dann noch der Pharisäer ihm in den Weg tritt, und erst, nachdem dieser beseitiget und der etwas unruhige Eindrukk, den Christi Rede auf die Jünger gemacht hat, besänftiget ist, die Reise wirklich angetreten wird, wie auch Markus X, 32 mit dem vorigen verglichen anzudeuten scheint, und nun erst auf dem Wege Jesus die Zwölf um sich sammelt, um ihnen bestimmt zu sagen daß jezt seine Stunde gekommen sei. Auch erklärt sich so am leichtesten, und ohne daß man nach einem be-

sonderen Grunde zu suchen braucht, die gleiche Anordnung bei
allen drei Evangelisten. Wogegen, wenn diese Ankündigung in
den Anfang der lezten Reise, die beiden andern Begebenheiten
aber entweder vor die Tempelweihe oder doch vor die Auferwek-
kung des Lazarus gehören, diese Anordnung sich, auch wenn man
ein Urevangelium annimmt, nicht leicht erklärt. Daß sie in al-
len dieselbe ist ohne bedeutendes Dazwischentreten, schon das
wird schwer begreiflich, da dieser Zwischenraum nicht ohne Merk-
würdigkeiten gewesen sein kann. Aber noch weniger läßt sich
einsehen, wie ein Urevangelium, besonders da wir uns so sehr
dem lezten Theil der Geschichte nähern, nicht durch wenige Worte 230
die Zeiten sollte mehr gesondert haben, oder wie grade diese soll-
ten verloren gegangen sein, besonders bei unserm, wie man ihm
von dieser Ansicht aus nachrühmt, auf Zeitbestimmungen auf-
merksamen Evangelisten. Eben so wenig kann die gleiche An-
ordnung daraus erklärt werden, daß Markus den Matthäus, und
Lukas auch noch den Markus vor Augen gehabt. Denn Lukas,
eben wegen seiner Aufmerksamkeit auf Ort und Zeitbestimmun-
gen, würde, wenn er auch Gründe hatte das Gespräch über die
Ehescheidungen auszulassen, doch diese übereinstimmende Ortsbe-
stimmung aufgenommen haben, zumal noch kurz vorher bei ihm
eine andere angegeben ist. Die nähere Vergleichung wird viel-
mehr zeigen, daß von den ersten beiden Begebenheiten Matthäus
und Lukas zwei verschiedene Relationen aufgenommen haben, und
Markus entweder noch eine dritte gehabt, oder die seinige aus
jenen beiden mit Zusäzen von seiner Art zusammengearbeitet hat.
Nehmen wir also an, die drei Begebenheiten sind gleichzeitig: so
müssen auch die ersten beiden vorgefallen sein, als Christus zum
leztenmal, also höchst wahrscheinlich aus der Gegend von Ephrem,
nach Jerusalem aufbrach. Denn als er die lezte Station auf
der Reise zur Tempelweihe antrat, konnte er sein Leiden nicht
auf diese Weise ankündigen, ohne falsch zu weissagen, man müßte
denn annehmen, er habe die Absicht gehabt, zwischen der Tem-
pelweihe und dem Pascha in Jerusalem, oder was in dieser Be-

230 ziehung einerlei wäre in dem nahgelegenen Bethanien zu blei-
ben, und habe nur hernach diesen Vorsaz aufgegeben; was aber
sehr unwahrscheinlich ist. Eben so wenig kann Jesus diese An-
kündigung gemacht haben, als er zur Auferwekkung des Lazarus
aus Peräa aufbrach; denn damals dachte er gar nicht unmittel-
bar nach Jerusalem zu gehen. Nehmen wir aber auch die Gleich-
zeitigkeit aller drei Begebenheiten bei dem lezten Aufbruch nach
Jerusalem an: so ist freilich wol das wahrscheinlichste überall
getroffen, aber für die Beschaffenheit unserer Erzählungen noch
nicht alles aufgeklärt. Es fragt sich nämlich, ob die demnach
ursprünglich zusammenhängende Erzählung von XVIII, 15 – 34
hier abgeschlossen ist, oder ob sie mit dem folgenden weiteren Be-
richt von dieser Reise ursprünglich zusammengehangen hat. Das
leztere wird man freilich sehr wahrscheinlich finden; denn wie
natürlich ist es, daß was beim Aufbruch geschehen ist als Ein-
leitung des ganzen Reiseberichts erzählt worden sei! Nur tritt
wiederum die Unwahrscheinlichkeit ein, daß, da im folgenden die
Orte so genau angegeben werden, dieses am Anfang gar nicht
geschehen ist, wozu sich noch gesellt, daß, wie schon oben bemerkt
ist, V. 31 – 34 sich schon allein recht gut als Einleitung zum
weitern Reisebericht ausnehmen, in der man wegen des unmit-
telbar folgenden Jericho die Angabe der Oertlichkeit weniger ver-
mißt, so daß doch noch zweifelhaft bleibt, ob vor XVIII, 15 ein
eintretender Anfang weggefallen ist, oder ob V. 15 – 30 nicht
231 ohnerachtet der Gleichzeitigkeit mit 31 – 34 doch hier eine eigne
Erzählung gewesen ist, eines Anfanges für sich weniger bedür-
fend und von einem herrührend, der dasjenige nicht hören konnte,
was Jesus den Zwölfen allein sagte, in welchem Falle denn V.
31 – 34 die Einleitung zum folgenden wäre, wie denn auch Mat-
thäus streng genommen nur dieses, nicht jenes, in genaue Ver-
bindung mit der lezten Reise nach Jerusalem bringt. Doch kann
mir diese Ungewißheit nicht als ein Grund erscheinen, um den
Gesichtspunkt fahren zu lassen, aus welchem ich diese ganze Masse
aufgefaßt habe, ja nicht einmal mich dahin bringen, die bei der

gleichen Anordnung der Evangelisten so höchst wahrscheinliche
Gleichzeitigkeit dieser drei Begebenheiten aufzugeben. Sollte man
indeß wegen der Einrichtung unserer Erzählung lieber annehmen
wollen, die Einsegnung der Kinder und das Gespräch seien frü-
her vorgefallen: so erklärt sich die Gleichheit der Anordnung nur
aus dem gemeinschaftlichen Mangel an Nachrichten über den Auf-
enthalt auf den Enkänien und in Peräa und Judäa, und auch
dieser Mangel ist von unserer Ansicht aus sehr begreiflich. Man-
ches nämlich, was sich auf der Tempelweihe begeben, ist gewiß,
bei Johannes zwar nicht, denn der unterscheidet diesen Aufent-
halt von dem folgenden, wohl aber bei Matthäus, in den lezten
Aufenthalt verlegt. Es wäre auch sonst nicht möglich, was au-
ßer den johanneischen Reden er noch hier anführt in den engen
Raum weniger Tage hineinzupressen. Der Aufenthalt aber in
Peräa und Judäa war gewiß nicht allgemein bekannt, und die-
jenigen, welche zuerst auf einzelne Nachrichten ausgingen und 232
schriftliche Aufzeichnungen veranlaßten, waren nicht durch das
Gerücht angewiesen in jenen Gegenden Erkundigungen einzuzie-
hen. Nachdem aber Matthäus das *μετῆρεν ἀπὸ τῆς Γαλι-
λαίας* einmal und gewiß in dem angegebenen und bestimmteren
Sinne ausgesprochen, konnte auch er nun nichts mehr zwischen
diese kleine Begebenheit und die lezte Reise nach Jerusalem ein-
schieben. — Einiges aber muß noch beigebracht werden zur Be-
stätigung des oben behaupteten, daß nämlich von der Kinderseg-
nung und dem Gespräch mit dem Pharisäer bei Matthäus ein
anderer Bericht zum Grunde liege als bei Lukas. Bei der Kin-
dersegnung übergeht Lukas, als nach der Aeußerung Jesu sich
von selbst verstehend, die wirkliche Gewährung der Bitte. Da-
gegen fügt er V. 17 hinzu, was Christus gewiß erst nach voll-
zogener Handlung zu seinen Jüngern und wol ausführlicher sagte,
und was also auch auf die Auslegung des *τοιούτων* V. 16 kei-
nen Einfluß haben darf. Markus vereinigt beide Erzählungen,
aber gewiß nicht auf die rechte Weise, und erscheint auch hier
nicht als ursprünglich eigne Quelle. Matthäus spricht den Wunsch

der Eltern bestimmter aus, wie ihn wol nur diejenigen äußern
konnten, welche die ersten und nächsten standen; Lukas so wie
die entfernteren wol werden gesagt haben, sie wollten froh sein,
wenn Jesus ihre Kleinen auch nur berühren könnte. Offenbar
also sind hier zwei verschiedene Referenten, und die genaueste Ue-
bereinstimmung wieder nur in den Worten Jesu. Dasselbe gilt
233 von dem folgenden Gespräch, nur daß hier auch in den Worten
Jesu Abweichungen vorkommen, die jedoch theils in Abkürzung,
wie bei Lukas das Auslassen der Frage *ποίας ἐντολάς*, theils
in verschiedener Auffassung des aramäischen gegründet sind, so
daß wol die Leseart bei Matthäus *τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγα-
θοῦ* die Worte Christi am richtigsten wiedergiebt. Im folgen-
den wird die Erzählung bei Matthäus umständlicher, aber dabei
auch schwerfälliger. Von da an aber, wo Petrus auftritt, er-
scheint mir die des Lukas entschieden reiner und richtiger. Die
Aeußerung des Petrus bei Lukas enthält nur eine schlichte Ver-
gleichung mit dem pharisäischen Jüngling, und die Ueberzeugung,
daß ihnen, die das eine gehabt was ihm fehlte, die *βασιλεία
τοῦ θεοῦ* nicht entgehen könne. Christus bestätigt dieses, und
fügt eine Verheißung hinzu, die sich ausdrüklich nur auf die ab-
gebrochenen Familien- und Herzensverbindungen bezieht. Dabei
unterscheidet Christus zwei Perioden des Gottesreiches, die *ἐν τῷ
καιρῷ τούτῳ* und die *ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ*. Nach dem
wenigen was hierüber bei Lukas vorkommt, dessen Referent hier
abbricht, mag denn wol Christus von dem Antheil der Jünger
auch an seinem Herrscheramt geredet haben. Der Referent bei
Matthäus aber ist von diesem prächtigen Bilde überwältigt ge-
wesen, hat es vorangestellt, eben dadurch beide Perioden durch
einander geworfen, und so das ganze nicht nur verdunkelt, son-
dern auch durch den bei diesem Verfahren unvermeidlichen Anti-
234 klimax dem Eindrukk geschadet. So kann sich ihm vielleicht auch
unvermerkt unter die Herzensverbindungen der irdische Besiz ein-
geschoben haben, und als Veranlassung dem Petrus die Frage in
den Mund gelegt worden sein, deren es, so wie sich die Reden

bei Lukas entwikkeln, gar nicht bedurfte. Markus folgt im we-
sentlichen dem Lukas so genau, daß man seine Erzählung wol
nicht füglich als unabhängig ansehn kann. Er nimmt einiges
von Matthäus mit, aber was er selbst hergiebt kann man kei-
nesweges als Berichtigungen aus einer unabhängigen Quelle be-
trachten. Die Zuversichtlichkeit des Jünglinges konnte Jesu wol
keine besondere Zuneigung abgewinnen, und der Ausdrukk *οἱ
πεποιθότες ἐπὶ τοῖς χρήμασι* ist ohne Zweifel eine Beschrän-
kung von späterer Hand. Denn hätte Christus selbst seine Rede
so näher bestimmt, so mußte der erste Eindrukk derselben ganz
ausgelöscht werden, und weder das *περισσῶς ἐξεπλήσσοντο*,
wodurch das frühere *ἐθαμβοῦντο* noch soll überboten werden,
paßt nach diesen Worten, noch kann man sich nach ihnen die
Frage *τίς δύναται σωθῆναι* erklären, denn alles war schon in
einem sehr anschaulichen ja gewöhnlichen Gedanken aufgelöset.
Hat nun Markus, wie es scheint, von der Kindersegnung und
dem Gespräch mit dem pharisäischen Jüngling neben dem Mat-
thäus auch den Bericht, den wir im Lukas finden, vor sich ge-
habt: so müßte er ihn gehabt haben, ehe er mit dem vorigen
verbunden war, und dies würde dann ein neuer Beweis sein
dafür daß hier ein neues ursprüngliches ganze anfängt. Zu
bestimmen aber, wie weit es gereicht habe, dazu liefert uns Mar- 235
kus keinen Beitrag, indem er sich nun gleich wieder zum Mat-
thäus wendet. In der Verkündigung XVIII, 31-34 hat Lukas
allein den Zusaz V. 34, der freilich mit der Unumwundenheit
und Genauigkeit der Rede Christi auf den ersten Anblikk schlecht
zu stimmen scheint, und von vielen gebraucht worden ist um
eben jene Genauigkeit verdächtig zu machen, als sei sie nur auf
Rechnung der Jünger zu schreiben, habe aber in den Worten
Jesu gar nicht gelegen. Warum bedenkt man aber nicht, daß
alle Ausdrükke in diesem Vers, da Jesus ja in einer seinen Jün-
gern verständlichen Sprache redete, und sie ihn vernehmen konn-
ten, nur relativ sein können, und die Unvollkommenheit ihres
Verständnisses bezeichnen sollen, im Vergleich mit der Art, wie

sie nach seiner Auferstehung die Nothwendigkeit seiner Leiden und die Beziehung prophetischer Stellen auf ihn einsehen lernten. Und daß, wer von den Zwölf, die Jesus damals allein nahm, und von denen also alle Berichte hierüber herrühren müssen, einem vielleicht mit anwesenden den Inhalt dieses Gesprächs erzählte, auch eine solche Aeußerung hinzufügte, ist so höchst natürlich, daß ich nur um so lieber glaube, unser Berichterstatter, der wahrscheinlich selbst von der Gesellschaft war, habe dieses Stükk aus dem Munde eines der Zwölf seinem Bericht einverleibt.

Ohne also bestimmt zu entscheiden, ob XVIII, 35 ein ganz neuer Anfang ist, oder ob es schon an XVIII, 15 oder erst an
230 XVIII, 31 hängt, fragen wir uns, wie weit wir nun von hier an einen ununterbrochenen Zusammenhang mit Sicherheit verfolgen können. Schon V. 43 klingt freilich ganz wie eine Schlußformel, so daß man glauben könnte, schon hier breche der Erzähler ab; allein das *εἰσελθὼν διήρχετο* XIX, 1 bezieht sich offenbar auf das *ἐν τῷ ἐγγίζειν* XVIII, 35, daß wir mit Sicherheit annehmen können, derselbe Erzähler fährt noch fort, bis wir XIX, 28 allerdings wieder eine Schlußformel antreffen, aus der man fast schließen möchte, der Erzähler bleibe hier, als Christus Jericho verläßt, zurükk, und lasse ihn mit seiner Gesellschaft allein weiter hinaufziehn. Denn im folgenden wird das vorige nicht wieder eben so bestimmt aufgenommen. Nur daß es auch wieder mit der Ortsbestimmung und in einer sehr ähnlichen Formel wie XVIII, 35 beginnt, macht die Identität des Concipienten wahrscheinlich, und dann ginge dieselbe ursprüngliche Denkschrift wenigstens von XVIII, 35 bis XIX, 48. Denn hier, wie schon oben bemerkt worden, wird zu sehr die ganze folgende Geschichte im kurzen zusammengefaßt, als daß man glauben könnte, derselbe Erzähler wolle uns unmittelbar darauf noch einzelne Züge aus dieser Zeit vortragen. — In der ersten Geschichte von der Heilung des Blinden findet sich zwischen den drei Evangelisten ein doppelter Widerspruch. Matthäus XX, 29 und Mar-

kus X, 46 sezen die Begebenheit beim Auszug aus Jericho, Lu-
kas beim Einzug; Matthäus nimmt zwei Blinde an, Markus
und Lukas nur Einen. Der Verlauf ist übrigens so genau der- 237
selbe, daß an zwei oder drei Geschichten und an drei oder vier
Blinde niemand denken kann. Da nun unser Referent in dem-
selben Zusammenhang und mit gleicher Anschaulichkeit auch etwas
in Jericho selbst vorgefallenes erzählt: so hat er unstreitig, was
die Zeitbestimmung betrifft, den meisten Glauben; und ich möchte
ungern seiner Rede Gewalt anthun, um herauszubringen, Chri-
stus sei schon durch die Stadt durchgegangen gewesen, als er ihn
geheilt. Eben so da Markus den Blinden nennt und als eine
bekannte Person aufführt: so muß man ihm wol vorzüglich darin
glauben, daß es nur Einer gewesen, und nicht Zwei. Vielleicht
daß der Blinde erst am folgenden Morgen, als Jesus aus Je-
richo weiter zog, sich recht eigentlich Jesu anschloß, und erst da
die Sache dem Referenten des Matthäus zur Kunde kam; viel-
leicht daß der Referent des Markus, denn etwas eigenthümliches
hat Markus hier unläugbar, ein Bewohner von Jericho war,
welcher nur wußte oder sagte, es sei vor der Stadt geschehen,
und daß Markus in der nähern Bestimmung dem Matthäus ge-
folgt ist, die Zahl aber berichtigt hat. Wie aber Matthäus, der
etwas ähnliches schon bei den gadarenischen Dämonischen ge-
macht hat, zu zwei Blinden gekommen ist, ob mit dem Blinden
zugleich noch ein Angehöriger desselben sich an Jesum angeschlos-
sen hat, und die Geschichte aus Irrthum auf diesen auch über-
tragen worden, oder wie es sonst zugegangen, wage ich nicht zu
bestimmen. — An die zweite Begebenheit, das beim Oberzöllner
Zakchaios genommene Nachtlager, reiht sich XIX, 11 die Parabel 238
durch die Formel *ἀκουόντων δὲ αὐτῶν ταῦτα* so unmittelbar an,
und am Ende derselben V. 28 sagt die Formel *καὶ εἰπὼν ταῦτα
ἐπορεύετο ἔμπροσθεν* so bestimmt, daß dieses gesprochen wor-
den, ehe Christus vom Zakchaios wieder aufgebrochen, daß man
auch die früheren nur ihrem wesentlichen Inhalt nach angeführ-
ten Reden und Gespräche V. 7 – 10 nicht anders als an dem

Morgen, als Christus aufbrechen wollte, denken kann, und daß
V. 6 die Worte ὑπεδέξατο αὐτὸν χαίρων die ganze Aufnahme
beim Zakchaios in sich schließen. Es mußte zwar schon am
Abend, wenn der Oberzöllner, wie man doch annehmen muß,
wenn man nicht unser διήρχετο mit Gewalt ins Plusquamper-
fectum zwingen will, in der Stadt wohnte, und nicht schon wei-
ter ab am Wege, vielen bekannt werden und manchen aufgefal-
len sein, daß Christus zu diesem Manne einging. Aber recht
um sie versammeln konnten sich doch die διαγογγύζοντες erst
am Morgen, als Christus, wahrscheinlich nicht zeitig, weil sich
die Gesellschaft erst sammeln mußte und weil der Weg ohnedies
nicht mehr groß war, wieder aufbrechen wollte. Da wurde von
pharisäisch gesinnten gemurrt, da that der redliche Zakchaios aus
Freude und Dankbarkeit wohlthätige Gelübde, da vertheidigte
sich Jesus, wiewol mehr zum Zakchaios Abschied nehmend ge-
wendet als zu dessen Gegnern, und da ließen sich die Stimmen
hören, nun würde wol die βασιλεία τοῦ θεοῦ der ganzen Welt
offenbar werden, eine Erwartung, welche Jesus durch die Para-
230 bel dämpfen und ihr eine andere Gestalt geben wollte. Was
nun diese Parabel selbst betrifft: so ist sie ihrem einen Element
nach, welches aber hier offenbar mehr Nebensache ist, mit der bei
Matth. XXV, 14-30 verwandt: aber ich kann doch nicht die
bei Matthäus vorgetragene nur für eine unvollkommene Auffas-
sung von dem halten, was Christus hier gesprochen. Theils
nämlich mußte ein jeder Hörer hier nach der Veranlassung, die
uns Lukas mittheilt, eher die Hauptsache, nämlich von den feind-
seligen Bürgern, die nicht wollten, daß der εὐγενής über sie
herrschen solle, und desfalls bei seiner Rükkunft würden verderbt
werden, im Gedächtniß behalten, und die Nebensache von den
zehn Knechten vergessen. Theils wenn jemanden diese dennoch
als das wichtigste für ihn wenigstens erschienen wäre, würde er
sie ja nicht in der Aufzeichnung oder Wiedererzählung ganz um-
gestaltet haben. Denn hier bei Lukas erhalten alle Diener glei-
ches, und auch die treuen erwerben mit dem gleichen ungleiches;

hingegen bei Matthäus erhalten sie ungleiches, und erwerben
damit verhältnißmäßig gleiches, wodurch die Anwendung dieses
parabolischen Elementes eine ganz andre wird. Eben so wenig
aber glaube ich, daß Christus bei einer späteren Veranlassung
aus unserer zusammengesezten Parabel den einen Theil für sich
und so umgestaltet sollte vorgetragen haben; vielmehr ist der um-
gekehrte Gang offenbar der natürlichere. Auch paßt die Parabel
bei Matthäus da, wo sie steht, sehr wenig in den Zusammen-
hang. Denn wenn sie als Belag zu der Ermahnung γρηγο-
ρεῖτε οὖν Matth. XXV, 12 wäre vorgetragen worden: so müßte 240
wenigstens der faule Knecht sich damit entschuldigen, er hätte
nun erst recht anfangen wollen zu erwerben, der Herr wäre ihm
aber unerwartet über den Hals gekommen; hingegen schließt sich
V. 31 sehr gut an V. 13 an. Da sie also doch an diese Stelle
bei Matthäus nicht gehört: so glaube ich lieber, daß Christus sie
in jener einfachen Gestalt bei einer uns unbekannten Veranlas-
sung, wobei aber wol die ungleiche Begabung der Menschen et-
was wesentliches war, früher vorgetragen, und sie dann hier wie-
der aufgenommen, jedoch mit der bemerkten Veränderung, da es
ihm hier auf jene Ungleichheit nicht ankam, vielmehr die Diener,
wenn sie geprüft werden sollten, wie viel ihnen in der erweiterten
Herrschaft könne anvertraut werden, besser gleiches empfingen. —
Die Beschreibung des lezten Theiles der Reise XIX, 29 - 48 ist
also höchst wahrscheinlich noch von demselben Referenten, und
selbst die Schlußformel V. 47 und 48 möchte ich nur ihm zu-
schreiben, und nicht dem angenommenen Sammler dieser Erzäh-
lungen, ohnerachtet die Worte zugleich das Ende dieser ganzen
Sammlung sind. Ich möchte nur sagen, daß dieser Umstand,
daß ein auf die Geschichte dieser Reise gestellter Sammler eine
Erzählung mit einem so feierlichen Anfang wie IX, 51 und eine
mit einem so bestimmten Schluß wie dieser hier vorfand, gar
sehr mitgewirkt haben kann zu dem Entschluß die einzelnen Er-
zählungen auf eine solche Weise zusammenzureihen. Aber als gänz-
lichen Schluß einer ursprünglichen Erzählung muß ich nach mei-

241 nem Gefühl diese Worte auf das bestimmteste ansehn, und nicht als Uebergang eines und desselben Schriftstellers von einem Gegenstande, der Reise Christi, zu einem andern, seinem Aufenthalt in Jerusalem. Man sehe nur, wie ganz ähnliche XXI, 37. 38 wiederkommen, da wo sie doch als Uebergang ganz unnüz wären, ja vielleicht an dieser Stelle sogar falsch. Auch müßte, wenn diese allgemeine Schilderung Uebergang sein sollte, das nächst folgende offenbar als Beispiel an dieses allgemeine angeknüpft sein; statt dessen aber fängt es so an, wie eine einzelne Erzählung für einen der von den lezten Tempeltagen Christi etwas erfahren wollte, und der also schon wußte, was er unter den *ἡμέραις ἐκείναις* zu verstehen habe. So daß der Gedanke diese Verse nur als ein Bindungsmittel anzusehen bei mir gar nicht Wurzel fassen will. Eben so wenig aber kann ich bergen, daß auch die nächst vorhergehenden Worte V. 45. 46 mir schon gewissermaßen in der Mitte zu stehen scheinen zwischen der Schlußformel und der bisherigen Erzählung. Sie nähern sich jener an Allgemeinheit, es fehlt ihnen schon ganz die bisherige Ausführlichkeit und sinnliche Anschaulichkeit; und ich möchte schließen, unser Berichterstatter habe Christum nur bis zum Eingang in die Stadt begleitet; von da an habe ihn sein Weg gleich von Christo abgeführt, und er habe deshalb auch nur bis hieher mit der Lebendigkeit eines Augenzeugen gesprochen; was hingegen im Tempel, wohin er freilich sehen konnte daß Christus seinen Weg nahm, noch vorgefallen, das füge er nur vom Hörensagen
242 und also auch nur in den allgemeinsten Zügen hinzu. Dann aber kann er auch sehr leicht mit Unrecht das, was erst einen Tag später geschah, auf diesen Tag der ersten Ankunft übertragen haben; und wer jene Vermuthung mit mir theilt, der wird nicht mehr wollen unser Evangelium neben dem Matthäus als Zeugen aufstellen gegen Markus, welcher sehr bestimmt diese Begebenheit erst auf den folgenden Tag sezt; sondern wird sagen, Matthäus und Markus hätten dies mit einander auszumachen. Und gewiß, der Bericht des Markus XI, 11 ist hierüber zu be-

stimmt, daß nämlich Jesus sich damals, weil es schon spät ge-
wesen, im Tempel gar nicht aufgehalten, sondern nach Betha-
nien zurükkgegangen sei, und zu genau erzählt er die Sache her-
nach XI, 15 - 19, als er vom folgenden Tage spricht, als daß
man glauben sollte, er hole nur etwas versäumtes nach, oder
was er früher nicht Lust hatte zu erzählen, denn im lezten Falle
würde er V. 11 das περιβλεψάμενος πάντα nicht geschrieben
haben. Dagegen zeigen sich manche Schwierigkeiten, wenn man
des Matthäus Bericht XXI, 1 - 17 betrachtet. Nicht nur klingt
V. 10, als ob Christus um in den Tempel zu kommen durch ei-
nen großen Theil der Stadt hätte gehen müssen, was sich doch
anders verhält, sondern es wird auch wirklich zuviel, daß Chri-
stus, angenommen die Richtigkeit unsers Berichtes darin daß er
am Vormittag von Jericho aufgebrochen ist, diesen Weg zurükk-
legt mit der Langsamkeit, mit welcher eine große Gesellschaft nur
gehen kann, auf dem lezten Theile des Weges offenbar noch auf-
gehalten durch zunehmendes Gedränge und durch die Bewill- 243
kommungen, daß er dann im Tempel die schwierige Austrei-
bung der Käufer und Verkäufer unternimmt, und dann noch so
lange da bleibt, daß, nachdem dieses ganze Gewühl sich verlau-
fen, die Blinden und Lahmen sich um ihn sammeln können und
er sie heilen, und daß dann noch Hohepriester und Schriftge-
lehrte im Tempel sind, gegen die er sich verantworten muß, und
so erst endlich nach Bethanien hinausgeht. So daß was Mar-
kus meldet sich auch ungleich wahrscheinlicher zeigt, und Mat-
thäus in den Verdacht kommt auch hier in Einen geschichtlichen
Bericht zusammengefaßt zu haben was nicht zusammengehört,
wie er mit Reden wol öfter gethan hat. Allein gegen die aus
unserm Bericht so natürlich hervorgehende Annahme, daß Jesus
an demselben Tage, wo er von Jericho aufgebrochen war, doch
wenigstens in die Stadt und den Tempel gekommen ist, erhebt
sich noch ein anderer Zweifel aus der Erzählung des Johannes,
der uns Jesum zuerst in Bethania zeigt, wo ihm ein großes
Mahl bereitet ist, und ihn erst am folgenden Tage von dort aus

in die Stadt gehen läßt, und zwar eben so auf dem Esel reitend, eben so bewillkommt und begrüßt. Wenn wir glauben im Lukas, wenn auch nur von XVIII, 35, eine fortlaufende und zwar von einem Reisegefährten herrührende Erzählung zu haben bis XIX, 48, so ist damit unmöglich zu vereinigen, daß Jesus zwischen Jericho und jenem Einzug in die Stadt eine Nacht
244 sollte in Bethanien zugebracht haben. Dies könnte uns also anrathen jene Annahme aufzugeben, der Schlußformel die wir XIX, 28 antrafen ihr volles Recht widerfahren zu lassen, und anzunehmen, als Christus nach Endigung jener Parabel von Jericho aufgebrochen, habe er zwar, wie V. 28 sagt, seinen Weg nach Jerusalem fortgesezt, sei aber desselben Tages nur bis Bethanien gegangen, und was uns von V. 29 an weiter erzählt wird, sei die Begebenheit des folgenden Tages. Allein nicht zu gedenken, daß wir zu einer ähnlichen Trennung dann auch bei Matthäus und Markus uns entschließen müßten, wo sie aber durch keine scheinbare Schlußformel begünstigt wird: so können wir doch bei unserer Erzählung, welche auch von V. 29 bis 44 so sehr das Gepräge an sich trägt den Bericht eines Augenzeugen zu enthalten, nicht begreifen, wie sie so könnte abgefaßt sein, wenn Christus denselben Morgen von Bethanien aufgebrochen wäre. Denn theils könnte auf keine Weise gesagt werden *εἰς Βηθφαγὴ καὶ Βηθανίαν;* theils läßt sich auch nicht begreifen, warum er den Esel sich nicht sollte in Bethanien haben geben lassen, wo es zwischen Abend und Morgen an Gelegenheit einen zu verschaffen nicht gefehlt haben konnte. Also bleibt doch schwerlich eine andere Auskunft übrig als anzunehmen, die Ankunft Jesu in Bethanien, welche Johannes XII, 1 beschreibt, sei dieselbe, die Markus XI, 11 beschreibt, nach dem von den drei Evangelisten beschriebenen Einzug, und nachdem Jesus bereits aber nur kurz im Tempel gewesen war. Der Einzug aber, den Jo-
245 hannes beschreibt, sei nicht der unsrige; sondern den unsrigen verschweige er, was sich am leichtesten wol erklärt, wenn man annimmt, daß er selbst nicht mit zur Stadt hineinging, weil er

etwa drauf nach Bethanien geschikkt wurde, um die Ankunft
Christi anzumelden. Am folgenden Morgen aber, nachdem recht
bekannt geworden, Jesus sei bereits in der Stadt und im Tem-
pel gewesen, und werde nun wieder und von nun an täglich
hereinkommen, da sei eine noch größere Menge Volks von den
Zweifeln, deren Johannes erwähnt, befreit ihm freudig entgegen
gegangen, und habe in einem noch größern Maaßstabe die festli-
chen Bewillkommungen des vorigen Abends wiederholt. Dies
muß wol jeder sehr natürlich finden, und gar nicht ähnlich man-
chen andern Fällen, wo die Ausleger, um die Evangelisten in
Einstimmung mit einander zu bringen, eine Handlung doppelt
annehmen. Denn hier ist eine Wiederholung derselben an sich
so sehr wahrscheinlich. Und eben so natürlich wird auch wol je-
der finden, daß die drei ersten Evangelisten, gesezt auch sie hät-
ten alle in zusammenhängender Erzählung geschrieben, und des
zweiten Eintritts Christi in die Stadt erwähnt, doch diese Be-
willkommung nicht wiederholt beschrieben haben würden. Und
eben so leicht kann man sich denken, daß Christus den zweiten
Tag wie den ersten das Reiten dem Gehn vorgezogen hat, um
so mehr als er ein noch größeres Gedränge erwarten mußte. —
Doch kommt man, wenn man recht betrachtet wie Johannes
dieser Sache erwähnt, eben so leicht auf den Gedanken, er thue
es mehr in polemischer Absicht, um von dieser Handlung Christi, 240
gleichviel ob sie demselben Tage oder einem früheren angehöre,
allen Schein des absichtlichen zu entfernen, welchen ihr vielleicht
das Gerücht, vielleicht schriftliche Erzählungen, die Johannes
kannte, geliehen hatten. Denn darum gewiß sagt er so ausdrükk-
lich, die Beziehung dieser ganz zufälligen Handlung auf die pro-
fetische Stelle sei von den Jüngern erst später gemacht worden.
Was aber bei Matthäus von zwei Thieren und zwar ziemlich
wunderlich gesagt wird, das weiß ich doch nur aus dem Bestre-
ben zu erklären, die Beziehung der Thatsache auf die Stelle bei
Sacharja recht genau zu machen. Alles andere scheint mir ver-
gebliche Mühe. Denn sollte Matthäus mit den andern in Ue-

bereinstimmung gebracht werden: so müßte doch der πῶλος es gewesen sein, den Christus sich eigentlich bestellt hätte; aber neben einem πῶλος, auf dem man wenigstens schon reiten kann, wenn er auch noch nicht geritten ist, läuft die Eselin nicht mehr her, sondern hat ihn längst sich selbst überlassen. Und so bestätigt auch dieser Umstand, daß die Erzählung des Matthäus an Ursprünglichkeit der unsrigen und der bei Markus nicht gleich kommt.

Indem wir nun an dem Punkt angekommen sind, den ich als den Schluß dieser dritten Masse des ganzen ansehe: so scheint mir nicht undienlich die Ansicht derer, welche nur den größeren Theil derselben bis XVIII, 14 als eine frühere Schrift gelten lassen, welche Lukas seinem Evangelium einverleibt, noch
247 einmal mit den anderen beiden Hypothesen vom Urevangelium und von der Benuzung des Matthäus und Markus zusammenzustellen. Wenn die besondere Schrift vor der Erzählung von Segnung der Kinder zu Ende war, so hatte sie gar keinen Schluß; sie war eine vielleicht noch unbeendigte auf jeden Fall noch ungestaltete Sammlung, die eben so wenig ein Reisebericht als eine Gnomologie heißen konnte, und bei der gar kein Plan ersichtlich ist, so daß man es als ganz zufällig ansehn müßte, daß sie grade mit Ankündigung einer Reise nach Jerusalem anfing. Wenn nun Lukas vor dem Urevangelium eine besondere Achtung hatte, und das liegt doch in dem Begriffe, auch schon in so fern dieses diejenige Schrift war unter seinen Hülfsmitteln, die es am vollständigsten auf ein καθεξῆς angelegt hatte: sollten wir ihm dann nicht den Vorsaz zutrauen die Ordnung dieser Schrift grade am wenigsten zu unterbrechen? und was konnte ihm denn erwünschter sein, als, wenn er doch eine so ungestalte Sammlung einrükken wollte, alles was er sonst von Bereicherungen des Evangeliums aus der Zeit vor der lezten Anwesenheit Christi in Jerusalem in Händen hatte an diese Sammlung anzureihen, damit er die Ordnung des Urevangeliums nur einmal für immer unterbrechen dürfe? Die Sammlung gab sich

hiezu um so leichter her, als sie sichtlich in Galiläa anfängt, noch eine Zeitlang dort verweilt, und zulezt ohne alle bestimmte Oertlichkeit aufhört. Ging aber die Sammlung bis dahin, wo wir sie schließen, dann mußte Lukas sie aus einem ganz andern Gesichtspunkt und höchst wahrscheinlich als ein genau zusammen- 248
hängendes ganze ansehen, dem es Unrecht gewesen wäre dies und jenes auf Gerathewohl ein und an zu schieben. Und, was uns noch näher liegt, was für einen Grund kann er wol gehabt haben, dieser Sammlung ihre Stelle vor dem Abschnitt von der Einsegnung der Kinder anzuweisen, und nicht vielmehr nach dieser und der Frage des ἄρχων, so daß er das παραλαβὼν δὲ τοὺς δώδεκα mit der Ankündigung der Reise IX, 51 in Verbindung gesezt hätte? So daß auch von hier aus wahrscheinlich wird, die Schrift sei weiter gegangen, und ihr Ende sei das von uns angenommene. Auf der andern Seite, wenn diese Schrift XVIII, 14 zu Ende ging, und den auf Ort und Zeitbestimmungen aufmerksamen Lukas hier sehr ungelegen mit einer ganz unbestimmten Oertlichkeit im Stiche ließ, er aber hatte den Matthäus und Markus vor sich: sollen wir glauben, er habe sie so unaufmerksam verglichen und benuzt, daß er zwar hier wieder zu ihnen zurükkgekehrt sei, sich aber gar nicht nach der Stelle umgesehn habe, wo er sie verlassen? Denn wenn er dies gethan, wie würde er sich, gesezt auch er habe Ursachen gehabt die Frage von der Ehescheidung auszulassen, die ihm hier so höchst nothwendige Ortsbestimmung haben entgehen lassen, die ihm Matthäus und Markus darboten? Weshalb denn von allen Seiten her am wahrscheinlichsten werden will, unsere Sammlung sei bis zur Ankunft in Jerusalem gegangen und schließe erst hier. Daß die Uebereinstimmung mit Matthäus schon bei dem Ab- 249
schnitt von den Kindern wieder anfängt, erklärt sich freilich am leichtesten, wenn man annimmt, dieser und die beiden folgenden Abschnitte beziehn sich auf den Aufbruch zu einer und derselben nämlich der lezten Reise. Die ganze Sammlung kann aber entstanden sein auf eine mehr oder weniger absichtliche Art. Es

kann ein ohne bestimmten Zwekk sammelnder, weil ihm grade mehreres, was sich offenbar auf Reisen Christi nach Jerusalem bezog, zu Händen gekommen war, auch das übrige dazwischen gefügt haben. Es kann aber auch einer ausdrükklich darauf ausgegangen sein Erzählungen von der lezten Reise Jesu nach Jerusalem zu sammeln. Wie man annehmen kann, daß die Geschichten der lezten Tage und des Leidens zuerst sind von entfernteren Christen erfragt und theils zusammenhängend erzählt, theils aus einzelnen Nachrichten aneinandergefügt worden: so schließt sich jener Wunsch diesem unmittelbar an. Alsdann wird noch wahrscheinlicher, daß alles was unsre Sammlung giebt sich auf Reisen Jesu ereignet hat; nur auf welcher, dies bleibt ungewiß. Nimmt man indeß die einzelnen Anzeigen zusammen, auf welche ich habe aufmerksam zu machen gesucht: so scheint doch im ganzen alles ziemlich so zusammen zu gehören, wie es hier gegeben ist, so daß wir dem Ordner unseres ganzen auch hier Glükk wünschen müssen, daß er an eine so gute Quelle gerathen, und sein Urtheil loben müssen, wenn er vielleicht diese Sammlung manchen andern Materialien, die sich ihm darboten, vorge-
250 zogen hat. Auch der Schein, als ob darin mehrmals Ansäze vorkämen, die Jesus genommen zu einer Reise nach Jerusalem, ohne daß eine zu Stande gekommen, dieser verschwindet bei unserer Ansicht gänzlich. Ist der Sammler ausdrükklich von dieser Absicht ausgegangen, so ist auch wol möglich, daß er vieles nach mündlichen Erzählungen selbst concipirt; und dann hat er natürlich, weil er sie gleich für die Sammlung bestimmte, den einzelnen Abschnitten weder Einleitung noch Schluß gegeben, und die Ortbestimmungen, weil er sie doch nicht überall geben konnte, lieber überall weggelassen.

Vierte Masse XX, 1 bis zu Ende.

Wenn wir nun auch diesen lezten Theil des Evangeliums darauf ansehn, ob es sich mit ihm eben so verhält wie mit dem

bisherigen, daß wir weniger Einen Schriftsteller anerkennen müssen, als eine Mehrheit von Concipienten, deren Aufzeichnungen nur von Einem sind geordnet worden: so stoßen wir zuerst auf die schon angeführten Worte XXI, 37. 38, welche zumal, wenn wir noch XXII, 1. 2 mit in Betrachtung ziehn, die beiden Kapitel XX und XXI aus dem Zusammenhange mit dem früheren und späteren bestimmt ausscheiden, und als ein ursprüngliches ganze für sich darstellen, dessen ganz natürlicher Schluß sie sind. Denn wenn wir uns auch nur von XVIII, 14 an den Lukas wieder als Schriftsteller, sei es auch nur vergleichenden und überarbeitenden, denken: dürfen wir glauben, daß er zwei so ähnliche Formeln wie XIX, 47. 48 und XXI, 37. 38 so kurz hinter ein- 251
ander habe folgen lassen, und sie nicht vielmehr in Eine zusammengezogen? Wollte er an jener Stelle eine solche allgemeine Schilderung einrükken, wie sollte es zugegangen sein, daß er dem *καὶ ἦν διδάσκων τὸ καθ' ἡμέραν ἐν τῷ ἱερῷ* nicht gleich das *τὰς δὲ νύκτας ἐξερχόμενος ηὐλίζετο εἰς τὸ ὄρος τὸ καλούμενον ἐλαιῶν* hinzufügte? und eben so gehörte das *πᾶς ὁ λαὸς ὤρθριζε πρὸς αὐτόν* zu dem *ἐξεκρέματο αὐτὸν ἀκούειν* ganz natürlich. Und nachdem er in eben jener Stelle allgemein gesagt *καὶ ἐζήτουν αὐτὸν ἀπολέσαι, καὶ οὐχ εὕρισκον τὸ τί ποιήσωσιν*, und hernach einen einzelnen Fall XX, 19 angeführt, wo sie sich kaum aus Furcht vor dem Volk enthielten sogleich Hand an ihn zu legen: wie kann er, ohne sich hierauf im mindesten zurükk zu beziehen, dasselbe XXII, 2 ganz im allgemeinen wiederholen? Und wenn von XVIII, 14 Lukas im Zusammenhange schrieb, war XXII, 2 der rechte Ort zuerst des Osterfestes, auf welches sich ja die ganze Reise bezog, zu erwähnen? Hätte es nicht schon im achtzehnten oder neunzehnten Kapitel oder spätestens am Anfang des zwanzigsten geschehen müssen? Vielmehr verrathen diese Worte ganz bestimmt, daß hier eine neue Denkschrift angeht, die von dem vorigen nichts weiß, und auch von dem Ordner des ganzen nicht mit dem bisherigen in Eins verarbeitet ist; denn dieser Uebelstand hätte ihm unmöglich entgehen

können. Also kann weder XXI, 37. 38 im Zusammenhang mit XIX, 47. 48 geschrieben sein, noch XXII, 1. 2 im Zusammenhange mit XX, 19, so daß sich XX und XXI ganz isoliren.

252 Beleuchten wir also diese für sich als eine ursprüngliche Erzählung: so macht sie gar keinen Anspruch auf genaue Zeitbestimmung oder auf strenge Zeiteinheit. Daß der Ausdrukk ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν ἐκείνων dieselbe nur scheinbar mit dem vorigen verbindet, ist schon erwähnt; aber anstatt des unbestimmten ἐν μιᾷ könnte doch bei derselben Entstehungsart des Anfangs ein bestimmter Tag vor dem Fest angegeben sein, wenn hierauf die Absicht des Erzählers wäre gerichtet gewesen. Eben so unbestimmt schließt sie auch, als habe sie nur einen oder mehrere Tage dieser Zeit ohne zu wissen welche herausgegriffen. Auch ist gar keine Ursach zu glauben, daß alles hier erzählte an demselben Tage vorgegangen sei, vielmehr liegt auch in unserer Erzählung, wenngleich sie es nicht ausdrükklich sagt, die Voraussezung, daß nach dem mißlungenen ersten Versuch dem zweiten von XX, 20 an erzählten eine neue Berathung vorangegangen ist, und mancherlei Anstalten, da die ἐγκάθετοι doch erst mußten herbeigeschafft und gehörig unterrichtet werden, so daß höchst wahrscheinlich hier von einem Tage auf einen andern übergesprungen ist ohne dessen zu erwähnen. Daher müssen wir mehr eine innere Einheit aufsuchen, ein Thema, welches dem Erzähler aufgegeben war: und das ist auch sehr leicht zu finden; es sind nämlich die dem lezten mit Hülfe des Judas gelungenen Streich vorangegangenen und von ihm unabhängigen Anschläge der feindseligen priesterlichen Partei. Diese finden wir hier im Zusam-
253 menhange, und also wahrscheinlich auch, so weit etwas davon zur Erscheinung kam, vollständig berichtet, aber von einem der keine Gelegenheit hatte sich auch von dem innern der Sache, von den Berathungen und Vorbereitungen der Feinde Christi, zu unterrichten. Daher treten, so weit dieses Thema reicht, nämlich bis XX, 47, alle anderen Verhältnisse zurükk; weder von dem was Christus gelehrt, noch von Heilungen, an denen es ja auch

in diesen Tagen nicht wird gefehlt haben, ist irgend die Rede. Man könnte hiegegen einwenden, dann würde auch wol von der Frage der Sadducäer, die offenbar nichts für Christi Person verfängliches enthält, nichts hier vorgekommen sein. Allein damit scheint es die Bewandtniß gehabt zu haben, daß diese Frage die zweite Verhandlung Christi mit seinen Gegnern unterbrach, und daß die allgemeine Warnung, mit welcher er seine Antwort schloß, sich doch zugleich auf das Zwischeneintreten der Sadducäer bezog, und ohne dessen Erwähnung nicht verständlich gewesen wäre. Nämlich der erste und zweite Versuch stehen in einem bestimmten Gegensaz: der erste hatte einen officiellen Charakter, es waren Abgeordnete des hohen Rathes, die Christo geradezu eine Rechenschaft abforderten, die andern waren ἐγκάθετοι, welche sich ganz unschuldig anstellten, als ob sie gar keine Absicht auf Christum hätten; der erste ging darauf aus ihn vor die jüdische geistliche Gerichtsbarkeit zu ziehen, der andere etwas hervorzulokken, weshalb sie gegen ihn die römische weltliche aufrufen könnten. Christus weiset diesen auf eine solche Art ab, daß kein Widerspruch entsteht gegen seine Aufforderungen sich in eine βασιλεία τοῦ 254
θεοῦ zu sammeln, die von dem bürgerlichen Zustand ganz unabhängig wäre. Zu dieser Antwort ist offenbar die Frage XX, 41-44 der zweite Theil. Verfängliche Fragen, sagt Christus gleichsam, will ich euch auch wol vorlegen, die ihr nicht beantworten könnt ohne eure Theorie zu verläugnen, oder etwas zu sagen, weshalb ich die Römer gegen euch aufhezen könnte. Denn da sie den Psalm messianisch auslegten, konnten sie wol nicht anders antworten, als, David könne deshalb den Messias zugleich seinen Herrn nennen, weil dieser ein weit mächtigerer König sein solle, als er selbst gewesen; und vorzüglich mußte wol darin liegen, daß er nicht ein den Römern untergeordneter nach Art der Herodianischen, selbst ein Knecht, sein könne. Und wer weiß, ob sie nicht in gegen Christum gehaltenen Vorträgen, an denen sie es gewiß in den Synagogen und Tempelhallen nicht fehlen ließen, sich dieser Auslegung bedient hatten, um zu bewei-

sen, Jesus von Nazaret könne der Messias nicht sein. In diesem genauen Zusammenhang mit dem vorigen ist dies Verfahren Christi vollkommen verständlich und vollkommen seiner würdig, verliert aber an beidem nach meinem Gefühl, wenn man es abtrennt und Christum in einem solchen Sinne offensiv verfahren läßt. Angedeutet aber ist dieser Zusammenhang in unserer Erzählung deutlich genug. Sie erzählt nicht, daß die angestifteten Frager und die pharisäisch gesinnten Schriftgelehrten, welche sich
255 gewiß scheinbar zufällig um den Erfolg abzuwarten umher versammelt hatten, schon weggegangen wären, sondern nur, daß sie schwiegen, und mit diesem ἐσίγησαν V. 26 kann man das προσελθόντες δέ τινες so genau man will in Verbindung bringen; die γραμματεῖς V. 39, welche um desto unbefangener und gar nicht im Zusammenhang mit jenen ἐγκαθέτοις sich zu zeigen, Christo beistimmen in seiner antisadducäischen Antwort, gehörten offenbar zu den mitwissenden, und Jesus, dem dies nicht entging, richtet nun seine vergeltende Frage an sie, und fügt, weil sie doch, wenngleich vielleicht diesmal nur mit halbem Herzen, sich über die Beschämung der Sadducäer gefreut, seiner allgemeinen Warnung gegen die Pharisäer auch noch die vergleichende hinzu, daß er sie für weit gefährlicher und strafbarer halte als die Sadducäer. Bis hieher also ist alles in unserer Erzählung durch das angegebene Thema ausschließend bestimmt; die noch übrigen beiden Stükke aber XX, 1-4 und 5-38 haben mit demselben nichts mehr zu thun, und diese sind gewiß wegen ihres unmittelbaren Zeitzusammenhanges mit dem lezten Theil der bisherigen Erzählung hinzugefügt, eine unter diesen Umständen von Seiten des Berichterstatters sehr natürliche und für seine unmittelbaren Leser höchst schäzbare Zugabe. Schon lehrend hatten die ἐγκάθετοι gewiß Jesum im Tempel gefunden, und wir müssen glauben, daß über diesen Verhandlungen die Zeit, wo man den Tempel allmählig zu verlassen pflegte, herangekommen
256 sei, ohne daß Christus noch eine langgedehnte antipharisäische Rede, wie sie Matthäus XXIII giebt, hätte halten können, wenn

wir auch nicht schon anderwärts her wüßten, daß diese Rede ein
zusammengeseztes Werk ist. Indem nun Christus das größte
Gedränge sich erst verlieren läßt, und dem Hinausgehn zusieht,
beobachtete er die Wittwe, und nachdem er zulezt selbst mit den
seinigen den Tempel verlassen, fielen die Gespräche und Reden
vor, die uns XXI, 5 - 36 erzählt werden. So erscheint unsere
Erzählung gestaltet und entstanden, wenn man sie unbefangen
für sich betrachtet; vergleichen wir sie nun auch mit den Berich-
ten bei Matthäus, um zu sehen ob die Art der Uebereinstimmung
zwischen beiden sich aus der Benuzung eines gemeinschaftlichen
Urevangeliums und verschiedener Hülfsschriften wirklich begreifen
läßt, und ebenso ob wahrscheinlich werden will, Lukas habe den
Matthäus und Markus vor sich gehabt. Die bloße Gleichheit
der Anordnung in diesen Abschnitten, zumal Markus und Mat-
thäus noch mehr und weniger dazwischenschieben, und Matthäus
auch einen von den unsrigen ausläßt, kann uns wol nicht nöthi-
gen hier Eine gemeinschaftliche Quelle anzunehmen. Wir kön-
nen wahrscheinlicherweise die Begebenheiten die in unserer Erzäh-
lung zusammengefaßt sind nur auf zwei Tage vertheilen; wenn
nun an diesen beiden Tagen, das Lehren, wie es unsre Erzäh-
lung mit dem Ausdrukk εὐαγγελίζεσθαι bezeichnet, und das et-
wanige Heilen, was für diese Tage immer nicht merkwürdig ge-
nug war, abgerechnet, in dem Tempelleben Jesu nichts weiter 267
auffallendes vorgekommen ist: wie höchst natürlich wird es dann,
daß in mehreren ursprünglichen Erzählungen, wenn sie auch nicht
dieselbe Absicht hatten, welche der unsrigen zum Grunde zu lie-
gen scheint, doch die Begebenheiten in derselben Ordnung einan-
der folgen! Daß aber zwischen dem Einzuge Christi und der
Verrätherei des Judas in allen drei Evangelien uns im wesent-
lichen nichts als dieses erzählt wird, das kann doch auf keinen
Fall aus einem gemeinschaftlich zum Grunde liegenden Urevan-
gelium erklärt werden; sondern nur daraus, daß keinem von
allen dreien hier Erweiterungen und Hülfsschriften zu Gute ge-
kommen sind. Dieser gemeinschaftliche Mangel kann also auch

das Dasein eines Urevangeliums nicht wahrscheinlicher machen. Vielmehr wenn wir uns ein solches denken mit dem Zwekk zur Grundlage der Verkündigung zu dienen, und von einem wohlunterrichteten Gefährten der Apostel verfaßt: so müßten wir uns billig wundern, in demselben weder von jenen Griechen etwas erwähnt zu finden, die Jesum zu sehen begehrten, und die gleichsam als die Erstlinge der Kirche aus den Heiden angesehn werden können, noch von jener Stimme vom Himmel, von der doch auch nicht Johannes allein kann gewußt haben. Fragen wir aber, wie genau die Erzählung dieser Begebenheiten in den drei Evangelien übereinstimmt, und ob hieraus eine gemeinschaftliche Quelle wahrscheinlich wird: so stoßen wir, wenn wir auf das
258 ganze unserer Erzählung sehen, sogleich auf einen Umstand, der gar sehr gegen eine solche Voraussezung spricht. Nämlich die Begebenheiten, deren Zusammenhang durch unsere Erzählung sehr deutlich hindurchschimmert, erscheinen beim Matthäus gänzlich und auf sehr bestimmte Weise getrennt. Nachdem Jesus der Deputation geantwortet, heißt es freilich Matth. XXI, 45. 46, die Hohenpriester und Pharisäer hätten gemerkt, daß seine Gleichnisse auf sie gingen, und gesucht ihn zu greifen, hätten aber die Menge gefürchtet. Aber damit hängt nicht zusammen, daß sie eine neue Berathung gehalten, sondern dies folgt erst nach einer andern Gleichnißrede Christi XXII, 1-15, die sie gar nicht eben so unmittelbar auf sich zu beziehen Ursache hatten. Auch sind es nicht, wie bei uns, dieselben, sondern hier nur die Pharisäer; so daß man die Beziehung dieser Berathung auf das Mißlingen des vorigen Versuchs ganz aus den Augen verliert. Doch dies, könnte man sagen, sei nur die Folge eben von dem zwischen eingeschobenen Gleichniß. Aber auch hernach, als Jesus die Frage wegen des Census beantwortet hat, läßt Matthäus diese Angestifteten XXII, 22 sich entfernen, und die Sadducäer kommen zwar an demselben Tage, aber man weiß nicht wie spät hernach. Die Pharisäer versammeln sich erst nachher wieder, aber sie schikken nur einen mit einer ganz unverfänglichen Frage ab,

und darauf richtet Christus an die versammelten seine Frage aus
dem CXten Psalm. Bei Markus ist es zwar der hohe Rath,
welcher auch die Pharisäer und Herodianer mit der Frage we-
gen des Census abschikkt, aber Christus legt seine Frage, wie der 259
Messias Davids Herr sei, nicht diesen und überhaupt niemanden
vor, sie erscheint nur wie eine Stelle aus einer im Tempel man
weiß gar nicht ob an demselben Tage gehaltenen Lehrrede; und
eben so abgerissen wie aus einer andern Rede erscheint auch die
Warnung gegen die pharisäischen Schriftgelehrten, wenngleich sie
sonst demjenigen vollkommen gleich ist, was wir bei Lukas lesen.
Wie muß nun, frage ich, das Urevangelium beschaffen gewesen
sein, daß Erzählungen, die so verschiedene Ansichten geben, daraus
haben entstehen können? Eine Frage, zu der man freilich sich
nicht veranlaßt sieht, wenn man sich die drei Evangelien in die
möglichst kleinsten Abschnitte zerlegt, und nur diese unter sich
vergleicht; aber zur Entscheidung der Sache gehört doch diese
Frage sehr wesentlich. Denn wenn uns das Urevangelium wahr-
scheinlich werden soll, müssen wir es uns auch zusammen denken
können aus unsern Evangelien. Dazu gehört aber nicht nur,
daß wir uns müssen denken können, wie es die einzelnen Bege-
benheiten erzählt hat, denn hierauf hat der Erfinder desselben
ohnstreitig einen erstaunenswürdigen Fleiß und Scharfsinn ge-
wendet, sondern auch ob und wie es sie in Verbindung gebracht
hat. Da die Prüfung dieser Hypothese hier nicht mein eigentli-
cher Zwekk ist: so genügt es mir bei dieser Gelegenheit aufmerk-
sam darauf zu machen, daß man jene Frage aufwerfen müsse bei
allen Begebenheiten, die, aus dem Urevangelium herübergenom-
men, der eine oder andere unserer Evangelisten in unmittelbare
Verbindung mit einander bringt, der andere durch anderes da- 260
zwischengeschobenes trennt oder wenigstens bestimmt absezt! Was
nun unsern Fall betrifft: so bleibt schwerlich etwas anderes übrig,
als zu sagen, das Urevangelium habe die Auftritte aufeinander
folgen lassen ohne bestimmt zu verbinden oder bestimmt zu tren-
nen, in der Ueberarbeitung aber habe der eine bestimmt verbun-

den, der andre bestimmt getrennt. Werden wir dann aber nicht viele Veranlassung bekommen, wenn wir diese Untersuchung fortsezen, uns das Urevangelium zu denken als ein Aggregat von einzelnen völlig abgerissenen Erzählungen, welches ganz gleichförmig hintereinander gestellt habe dasjenige, was in einem nähern Zusammenhange unter sich stand, und das was nicht? und kann man sich ein solches wol denken als die ursprüngliche schriftliche Abfassung wohlunterrichteter Männer, welche die unmittelbaren Augenzeugen befragen konnten, oder wol gar von ihnen beaufsichtet und geleitet wurden? Und wenn diese ein so wunderliches Ding stehen ließen, woraus mit ganz gleichem Recht die verschiedensten Bilder konnten gemacht werden: so war auf diese Weise die Folge der Begebenheiten im Urevangelium etwas ganz zufälliges. Und nehmen wir hiezu die Dürftigkeit desselben in vielen einzelnen Abschnitten: so gerathen wir wieder, wenn wir uns den Zwekk desselben denken wollen, in die auffallendste Verwirrung. Wollen wir aber auch annehmen, die einzelnen Begebenheiten hätten im Urevangelium nur so hinter einander gestan-
261 den, daß aus demselben nicht hätte abgenommen werden können, ob sie in näherer Verbindung standen oder nicht, wiewol sich eine solche Unbestimmtheit kaum anders als höchst absichtlich denken läßt; und eben deshalb hätte nun der eine Ueberarbeiter bei Matthäus angenommen, sie gehörten nicht zusammen, und sie daher bestimmt getrennt, der andere beim Lukas hätte das Gegentheil angenommen und sie daher in Verbindung gesezt: so ist doch auch dieses nicht durchzuführen. Denn um eine gemachte zu sein, ist die Verbindung der einzelnen Bestandtheile in unserer Erzählung viel zu leise angedeutet, und gewiß würde sie weit schärfer gezeichnet sein und weit bestimmter hervortreten, wenn sie so entstanden wäre. Wie sie jezt ist, sieht sie keinesweges aus wie das Werk einer zweiten Hand, welche eine unbestimmte Erzählung verbessern und ergänzen will; sondern rein wie die Erzählung eines solchen, dem der Hergang in seinem natürlichen Zusammenhange gegenwärtig ist, der es sich aber gar nicht zur

besondern Aufgabe macht diesen Zusammenhang aufzudekken; also nicht wie etwas abgeleitetes, sondern wie etwas ursprüngliches. Eben so wenig ist aber wahrscheinlich, daß Lukas den Matthäus und Markus vor sich gehabt hat. Denn wie hätte er sich können XX, 20 des wunderlich undeutlichen Ausdrukkes bedienen *ἀπέστειλαν ἐγκαθέτους ὑποκρινομένους ἑαυτοὺς δικαίους εἶναι*, wenn er bei Matthäus das weit bestimmtere vor sich fand, daß sie von ihren Schülern gemeinschaftlich mit einigen Herodianern unterrichtet und abgeschikkt hatten? Und eben so, wie hätte er nicht weiter hin XXI, 5 sein unbestimmtes *καί* 262
τινων λεγόντων gewiß vertauscht mit der bestimmteren und sich fortschreitend entwikkelnden Nachricht bei Matthäus und Markus? Offenbar spricht ein solches Nichtbenuzen, um Mängel, die wenigstens bei der Vergleichung sofort fühlbar werden müssen, hinweg zu schaffen, weit bestimmter gegen diese Annahme, als die Uebereinstimmung im einzelnen dafür spricht. Da aber diese Uebereinstimmung unläugbar sehr groß ist: so können wir die Frage nicht umgehn, ob dieselbe Denkschrift, welche Lukas eingerükkt, auch dem auf mancherlei Weise vermehrten Bericht des Matthäus zum Grunde gelegen. Dieses gewinnt auf der einen Seite nicht wenig Wahrscheinlichkeit, wenn wir gleich im ersten Abschnitt der Erzählung in beiden Evangelisten auch dasjenige übereinstimmend finden, was nur Urtheil und Ansicht des Erzählers ist, nämlich wie sich die Deputirten die zweischneidige Frage Christi erklärt haben sollen, zumal sich mehrere Arten denken lassen, wie Christus jede Antwort, die sie darauf geben konnten, würde gewendet haben. Wenn man zwei von einander unabhängige Erzählungen annehmen will, die dennoch hierin übereinstimmen: so müßte entweder Christus selbst sich hernach über seine Absicht gegen die Jünger erklärt, oder sie wenigstens müßten die Sache häufig unter einander besprochen haben, und alle in dieser Erklärung einig geworden sein. In beiden Fällen bleibt immer gleich sonderbar, daß beide Erzähler dies in derselben Form als die Gedanken der Hohenpriester vortragen, und keiner von beiden 263

als Meinung der Jünger oder als Erklärungen Christi. Waren es aber wirklich die Gedanken der Deputirten: so konnten die Erzähler diese nur aus einer besondern Quelle wissen, und es wäre wieder unwahrscheinlich, daß eine solche zweien von einander unabhängigen Erzählern offen gestanden. Wenn man nun annimmt, daß Matthäus die Parabel von den beiden Söhnen, welche ohnedies nicht genau hieher paßt, nach seiner Weise hier eingetragen, daß er nun einmal im Verändern war, und daher auch Kleinigkeiten in der Parabel vom Weinberg geändert, wenn wir entweder auch die freilich sehr ungeschikkte, daß den Deputirten selbst die Antwort auf die Frage, was wol der Herr mit jenen Winzern machen werde, in den Mund gelegt wird, als eine solche ansehn, oder diese mit Eichhorn als unrichtige Auffassung des Aramäischen erklären: so reichen wir mit dieser Voraussezung wol durch den ersten Abschnitt aber nicht viel weiter, sondern die zunehmenden Abweichungen machen doch eine ziemlich hochliegende Verschiedenheit wahrscheinlich; und ich möchte wenigstens sagen, was dem Matthäus ursprünglich und vor seinen eigenthümlichen Erweiterungen zum Grunde gelegen, sei wol eine andere schriftliche Auffassung derselben mündlichen Erzählung gewesen, welche einige Umstände besser wiedergegeben als die unsrige, andere auch mangelhafter; und ich halte dies, wenn man sich erkünstelter Hypothesen enthalten will, für die annehmlichste
264 Erklärung. Auf diese Weise begreift sich auch das getrenntere Hervortreten der einzelnen Abschnitte bei Matthäus, welches wiederum die Einfügung manches ähnlichen erleichterte. Denn daß weder die Parabel von den beiden Söhnen, noch die Frage nach dem vornehmsten Gebot hieher gehört, ist wol so gut als gewiß, und auch von der Parabel vom Gastmahl ist dasselbe wahrscheinlich genug. Vor allen aber ist auch wol die lange antipharisäische Rede nur auf Veranlassung einer kurzen Warnung, wie Lukas und Markus sie hier mittheilen, aus mehreren Auszügen anderer Reden aus verschiedenen Zeiten zusammengesezt, wie wir dies von mehreren Stükken schon nachgewiesen haben; und da-

her scheint sich auch von dieser Seite die Schlußformel unserer Erzählung zu rechtfertigen, welche nichts davon weiß, daß dieses grade das lezte Mal war, daß Christus im Tempel gelehrt, welches man nur aus dem wahrscheinlich nicht hieher gehörigen aber gewiß sehr kunstreich hieher versezten Ende der Rede bei Matthäus geschlossen hat; so daß auch wol die Bestimmung, was an jedem Tage von den sechs etwa seit Christus Ankunft in der Nähe von Jerusalem geschehen sei, keine große Sicherheit haben kann. — Die nächste kleine Begebenheit kann, wenn sie sich nicht als Lehrstükk fortgepflanzt hat, wol schwerlich für sich allein, sondern nur als Anhang einer größeren Erzählung sein aufgezeichnet worden. Im ersten Fall konnte der Ordner des ganzen, oder ein früherer Besizer unserer Erzählung, wenn er sie einzeln besaß, ihr wol kaum einen andern Plaz als diesen an- 265
weisen; und in dieser erweiterten Gestalt hätte dann unsere Erzählung dem Markus vorgelegen. — Doch sei nun dieses wirklich damals vorgefallen und deshalb ursprünglich mit erzählt worden, oder sei es von anderwärts her später eingeschoben, soviel steht bei mir fest, daß der lezte Abschnitt unserer Erzählung, die Rede Jesu auf Veranlassung der Tempelbetrachtung, XXI, 5-38, mit den drei ersten ursprünglich zusammengehangen hat. Schon aus der Schlußformel steht dieses fest, welche sich unmöglich auf diesen Abschnitt allein beziehen kann, indem ja von keinem Lehren im Tempel bestimmt die Rede ist; ja nicht einmal die Zeit des lezten Aufenthaltes Christi in Jerusalem ist darin irgend deutlich bezeichnet. Auch finde ich in der unbestimmten und ungenügenden Erwähnung der Veranlassung *καί τινων λεγόντων περὶ τοῦ ἱεροῦ* eine unverkennbare Uebereinstimmung mit der Nachläßigkeit der früheren Abschnitte in eben dieser Hinsicht; man vergleiche nur XX, 20. 27 und 39, und erinnere sich des darüber schon gesagten. Was nun diesen lezten Abschnitt an sich betrifft, so ist unsere Denkschrift von dieser Rede Christi völlig zusammenhängend und aus sich allein verständlich. Wie die veranlassenden ersten Worte Christi nur auf

die Zerstörung des Tempels gehn, und auf die Einnahme der
Stadt die damit natürlich zusammenhängt: so hat auch die
Hauptfrage der Jünger keinen andern Gegenstand, und die aus-
führliche Antwort Christi geht, wenn man alles in seiner gegen-
266 seitigen Beziehung betrachtet, über die vorgelegte Frage auch gar
nicht hinaus. Die geweissagten Verfolgungen sind offenbar nur
jüdische; die Belagerung und Zerstörung Jerusalems ist offenbar
der Mittelpunkt der ganzen Rede, wie man aus der Ausführ-
lichkeit, mit der sie behandelt ist, deutlich sieht; das könnte aber
nicht sein, sondern sie hätte müssen ein untergeordneter Gegen-
stand werden, wenn Christus damals zugleich von einem späte-
ren und weit größeren Ereigniß, von der Vollendung aller irdi-
schen Dinge geredet hätte. Auch der Ausdrukk *τὸ τέλος* V. 9
deutet sichtlich nur auf die buchstäbliche Erfüllung der Worte,
daß dort kein Stein auf dem andern bleiben werde. Die Er-
mahnungen endlich an die Apostel, die theils in der Rede selbst
zerstreut, theils am Ende zusammengefaßt sind, tragen ganz das-
selbe Gepräge, und sind gleich unmittelbar an sie gerichtet; so
daß man nicht ohne die größte Gewaltthätigkeit die eine auf
den jüdischen Krieg und die Zerstörung Jerusalems, die andere
auf das Ende der Welt beziehen könnte. Und wie soll man ohne
die härteste Verzerrung die Schlußworte V. 32 gleichmäßig auf
zwei ganz getrennte und weit auseinanderliegende Gegenstände
der Rede beziehen? Was sich hiegegen aus unserer Rede allein
sagen ließe, wäre nur, daß der Anfang der Rede Christi sich
doch mehr auf die Frage nach seiner *παρουσία*, wie wir sie bei
Matthäus lesen, zu beziehen scheine, daß himmlische und sonstige
Schrekkenszeichen an zwei verschiedenen Sellen V. 11 und V.
25. 26 geweissagt werden, was also auf zwei verschiedene Zeiten
267 deute, und daß endlich doch auch bei uns wenngleich nur sehr
abgekürzt von einer sichtbaren Wiederkunft des Menschensohnes
die Rede ist. Allein dies sind untergeordnete Umstände, welche,
wenn wir die Rede des Matthäus XXIV, 4 — XXV, 46 nicht
neben der unsrigen hätten, niemand auf diese Art deuten würde,

welche aber eben deshalb lediglich nach der Ansicht, welche die
Betrachtung unserer Rede natürlich hervorbringt, erklärt werden
müssen, und sich auch sehr leicht unter der Voraussezung begrei-
fen lassen, daß hier nur von der Zerstörung Jerusalems die Rede
ist. Denn was den Anfang der Rede betrifft, so ist der Haupt-
punkt das λέγοντες ὅτι ὁ καιρὸς ἤγγικε, und sehr natürlich
mußte Christus damit anfangen zu sagen, sie sollten sich nicht
durch falsche Verkündigungen blenden lassen, die doch immer
Verkündigungen des messianischen Reichs waren, so daß dieses
ὁ καιρὸς ἤγγικε nur von solchen gerufen werden konnte, die
unter seinem Namen kamen. Diese Warnung also mußte voran
gehn, wenn die Jünger auch nicht unmittelbar nach Jesu Wie-
derkunft gefragt hatten, und so schließen sich an dieselbe ganz
natürlich die wirklichen Anfänge, innere Unruhen und kriegerische
Bewegungen, die aber auch von der gänzlichen Erfüllung noch
ziemlich weit entfernt sind. Daß aber von den himmlischen Zei-
chen an zwei Stellen die Rede ist, hängt damit zusammen, daß
offenbar die genauere Beschreibung, welche V. 10 beginnt, un-
terbrochen wird, um nachzuholen was in näherer Beziehung auf
die Jünger vorher geschehen sollte. Die nähere Beschreibung 208
dessen, was zur Katastrophe selbst gehört, tritt erst V. 20 wie-
der ein, und zu dieser gehören V. 23 und 26 offenbar mit, in-
dem das καὶ πεσοῦνται V. 24, καὶ ἔσαι σημεῖα V. 25 und
καὶ τότε ὄψονται V. 27 offenbar einander beigeordnete Glieder
der Beschreibung sind, das erste der geschichtlichen Seite, das
zweite der physischen, das dritte der höheren religiösen Bedeutung
der Begebenheiten, welche eben durch das Zusammentreffen dieser
beiden Glieder zu Tage kommt. Daher stehen auch V. 27 und
28 unverkennbar in dem Zusammenhange, daß die Gegner an
der Vollendung dieser Dinge den Menschensohn in seiner Herr-
lichkeit erkennen werden, die Jünger aber schon am Anfange des-
sen, was mit der Katastrophe genau zusammenhängt, merken soll-
ten, daß ihre Befreiung von den bisherigen Verfolgungen heran-
nahe. So gehen demnach Ende und Anfang genau in einander

auf, und unsere Denkschrift giebt uns ein bestimmtes Bild von
dem ganzen Zusammenhang der Rede Christi, in dem wir nichts
wesentliches vermissen. Und doch ist diese Denkschrift keineswe-
ges ein künstliches Werk, wie wenn einer absichtlich alles, was
sich auf das spätere und größere Ereigniß bezog, ausgelassen,
und nur das der Zerstörung von Jerusalem angehörige zusam-
mengestellt hätte; und wer dies behaupten wollte, würde seine
Meinung schwerlich im mindesten wahrscheinlich darzustellen im
Stande sein. Vielmehr erscheint unsere Denkschrift dem unbe-
fangenen Betrachter als das kunstlose Werk eines aufmerksamen
200 Zuhörers, der Inhalt und Zusammenhang richtig gefaßt hat, dem
auch die glänzenden eindrükklichsten Stellen gegenwärtig geblie-
ben, aber der manches einzelne wissentlich oder unwissentlich über-
gangen hat, und hie und da vielleicht auch zu Umstellungen ist
hingerissen worden. Für eine Lükke zum Beispiel zeugt sehr
deutlich das *τότε ἔλεγεν αὐτοῖς* V. 10, sei es daß Zwischenge-
danken ausgelassen sind, oder daß Christus hier durch die Jün-
ger unterbrochen Gespräch mit ihnen geführt, und so die zusam-
menhängende Rede wieder aufgenommen habe. Eben so verräth
V. 18 eine Lükke oder eine Umstellung; denn schwerlich wird
Christus so unmittelbar hinter einander gesagt haben, erst *καὶ
θανατώσουσιν ἐξ ὑμῶν* und dann *καὶ θρὶξ ἐκ τῆς κεφαλῆς
ὑμῶν οὐ μὴ ἀπόληται;* und anderwärts her eingeschoben kann
man doch auch keines von beiden halten. Vergleichen wir nun
die Rede, wie sie bei uns ist, mit der Aufzeichnung bei Mat-
thäus XXIV, 4 — XXV, 46, wie man dort unmöglich alles
auf dieselbe Einheit des Gegenstandes wie hier zurükkführen
kann, und wie man doch auf der andern Seite auch mit der
Anwendung aller gekünstelten und erzwungenen Hülfen es nicht
dahin bringt, was sich auf die beiden so sehr verschiedenen Ge-
genstände beziehen soll, gehörig und klar auseinander zu halten,
und nimmt dazu, wie doch diese Rede warlich zu groß, zu zu-
sammengesezt, zu bilderreich ist für Christum, der sich von den
Beschwerden eines durch allerlei Streit und schwierige Händel

mühvollen Lehrtages am Oelberge ausruht: so muß man doch wol darauf zurükkommen, daß unsere Aufzeichnung die treuere ist, und daß bei Matthäus alles, was sich nicht auf die Zerstö- 270
rung Jerusalems und des Tempels bezieht, von anderwärts herrührt, und nur deswegen hier zusammengetragen ist, weil nur Rede und Gleichniß ohne alle geschichtliche Veranlassung aufgezeichnet vorhanden war, und diese Bestandtheile also nicht selbständig auftreten konnten, sich aber dieser Rede besser und leichter als irgend einer früher mitgetheilten anschlossen. Auch hier also trägt Matthäus mehr das Gepräge einer späteren Ueberarbeitung, und Markus scheint nicht anders als, wie er pflegt wo eine Fülle von Reden ihn überströmt, einen Auszug aus Matthäus zu geben. — Haben wir nun den Grad und die Art der Uebereinstimmung zwischen Matthäus und Lukas in den drei ersten Abschnitten unserer Erzählung am besten daraus erklärt, daß dem Matthäus zum Grunde gelegen eine andere flüchtiger und unzusammenhängender gerathene schriftliche Abfassung derselben mündlichen Mittheilung, und daß eben der geringere Zusammenhang es einer späteren Hand erleichtert fremdes einzuschieben und dadurch das zusammengehörige mehr von einander zu trennen: so reicht auch eben dieses hin, um das Verhältniß beider Evangelisten in den beiden lezten Abschnitten zu erklären. Nämlich der ursprüngliche Concipient bei Matthäus überging die miterzählte kleine Begebenheit am Gotteskasten, und faßte die folgende Rede auch, wogegen er ein paar äußere Umstände genauer aufbewahrt hat, abgebrochen auf, und erleichterte dadurch einer zweiten Hand das Einschieben jener andern Redetheile und Gleichnisse. Daß 271
Markus mit Lukas die Geschichte am Geldkasten gemein hat, erklärt sich aber auch am besten daraus, daß er unsere Erzählung und zwar auch griechisch, so wie wir sie haben, vor sich gehabt. Denn die große Uebereinstimmung erklärt sich nicht aus einer gemeinschaftlichen aramäischen Hülfsschrift, indem das Zusammentreffen zweier verschiedenen Uebersezungen in Ausdrükken wie

ἐκ τοῦ περισσεύοντος, und βίος in dieser Bedeutung, fast un-
begreiflich wäre.

Geht nun bei XXII, 1 eine neue ursprüngliche Denkschrift
an, und wir fragen nach dem Umfang von dieser: so treffen wir
bis zum Ende nur noch auf eine kenntliche Fuge, nämlich
XXIII, 49. Sie hat freilich nicht das gewöhnliche Gepräge der
Schlußformeln, verräth sich aber doch als eine solche bei näherer
Betrachtung. Nämlich V. 48 beschreibt uns freilich das Ende
der ganzen Todesscene Christi, wie es jeder beschreiben mußte,
der auch weiter erzählen wollte, daß nämlich, nachdem Jesus
seinen Geist ausgehaucht, zumal nun auch die Stunde des Abend-
gebetes nahte, das Volk, welches Schauens wegen gekommen
war, sich zu verlaufen anfing: der herrschende Eindrukk ist nur
sehr allgemein und leise bezeichnet. Aber warum knüpft die fol-
gende Erzählung gar nicht hier an, wenn sie Fortsezung der
bisherigen ist? Warum wird nicht gesagt, daß Joseph — wir
erfahren nicht einmal ob er zugegen gewesen oder nicht, was
doch eben so gut erwähnt zu werden verdient hätte als die An-
272 wesenheit der Frauen —, sobald er gesehn oder von andern un-
ter den V. 49 erwähnten Bekannten erfahren daß Jesus wirk-
lich todt und also seine wenngleich nur eilige und vorläufige
Bestattung noch vor Anbruch des Sabbaths möglich sei, zu Pi-
latus gegangen, und daß er Abends, nachdem es völlig ruhig
geworden von dem bisherigen Getümmel, gekommen und den
Leichnam abgenommen habe? Den Umstand, daß erst V. 54,
sehr spät offenbar wenn alles Eine Erzählung ist, erwähnt wird,
es sei παρασκευή gewesen, will ich nicht sehr in Anschlag brin-
gen; aber warum wird auch die nähere Zeitbestimmung σάββα-
τον ἐπέφωσκε gar nicht mit der vorigen ὥρα ἐννάτη auch nur
in die geringste Verbindung gebracht? Hierdurch schon wird der
Zusammenhang mit dem vorigen von V. 50 an sehr zweifelhaft.
Fragen wir nun aber weiter, was hat es denn mit der Erwäh-
nung der Bekannten Christi und der galiläischen Frauen V. 49
eigentlich auf sich? War hier der Ort dazu, wenn nur ihre An-

wesenheit angezeigt werden sollte, und nicht vielmehr V. 35 mit Beziehung auf V. 27? Gewinnt es nicht ganz das Ansehn, daß sich der Referent auf das Zeugniß dieser Anwesenden berufen will? Dies aber konnte er nur thun entweder am Anfang dieses lezten Auftritts, oder bei dem merkwürdigsten und unglaublichsten Punkt V. 45. 46, oder am Ende seiner ganzen Erzählung, und dies muß also wol hier sein. Aber noch weiter, wenn wir V. 49 in seiner Verbindung mit V. 48 betrachten, müssen wir nicht schließen, die Bekannten Jesu und die Frauen seien mit dem übrigen Volk weggegangen? Stimmt dies nun recht mit 273
V. 55? Gewiß nicht! sondern wäre beides in Verbindung mit einander erzählt worden: so hätte entweder V. 49 gesagt werden müssen, diese seien da geblieben, um zu sehen was mit dem Leichnam Jesu weiter werden würde, und so hätte dann die Erzählung des Begräbnisses müssen angeknüpft werden; oder V. 55 mußte gesagt werden, sie seien mit Joseph zurükkgekommen. Und derselbe Erzähler, der V. 49 außer den Frauen auch die *γνωστοὶ* erwähnt, mußte dem nicht einfallen, seine Leser würden fragen, ob denn von diesen *γνωστοῖς* keiner dageblieben oder mit zurükkgekommen um dem Joseph bei der Bestattung behülflich zu sein? Würde er nicht hierüber allerdings uns ein Wort gesagt, gewiß aber nicht die ganze Formel *γυναῖκες αἵ τινες ἦσαν συνεληλυθυῖαι αὐτῷ ἐκ τῆς Γαλιλαίας* wiederholt haben, als ob von ihnen noch nicht wäre die Rede gewesen, und als ob er nicht mit Bezug auf V. 49 hier ganz einfach hätte sagen können *αἱ δὲ γυναῖκες κατακολουθήσασαι κ. τ. λ.*? Dieses zusammengenommen glaube ich wird jeden, der sich in die Stelle eines natürlichen Erzählers versezen will, überzeugen, daß unsere Erzählung des Todes Jesu von der folgenden Erzählung des Begräbnisses nichts weiß, und umgekehrt, und daß auch hier der Ordner des ganzen dem schönen Verfahren, nichts in seinen Urschriften um besserer Verbindung willen zu ändern, vollkommen treu geblieben ist.

Betrachten wir nun dies so abgegrenzte Stükk XXII, 1

bis XXIII, 49 genauer: so wird es ziemlich ungleichartig erschei-
274 nen. Zwei Erzählungen heben sich hervor, dem Umfange nach zwar einander ziemlich ungleich, sonst aber sehr ähnlich, weil beide in ihrem Umfange umständlich sind, genau und zusammenhängend, nämlich XXII, 7-23 und XXII, 39 — XXIII, 49. Was zwischen beiden steht und vor der ersten, ist zusammengedrängt, unklar, abgebrochen, durch einander geworfen. Die Verschiedenheit deutet offenbar auf eine verschiedene Entstehungsweise; aber sie hängt nicht damit zusammen, daß etwa das eine aus dem Urevangelium sei, das andere nicht, denn die Bestechung des Judas gehört ja auch zum Urevangelium. Vielmehr möchte man jene beiden Erzählungen als den eigentlichen Kern ansehn, um welchen herum sich das übrige angesezt, weil jene kleineren Stükke unter sich in keinem Zusammenhange stehn, aber auf eine von jenen beiden Erzählungen bezieht sich jedes. Ich finde daher als das wahrscheinlichste, daß den beiden Haupterzählungen die kleineren Stükke als Erläuterungen und Zusäze sind an der gehörigen Stelle zwischen geordnet worden, und daraus dieses Partikularganze, um mich eines Ausdrukks von Paulus zu bedienen, entstanden ist, welches der Ordner unseres Evangeliums schon so vorgefunden zu haben scheint. Zur Erläuterung der Art, wie der Concipient der Gerichts- und Todesgeschichte den Judas aufführt, mußte eine Nachricht darüber hinzugefügt werden, wie doch Judas an die Spize der von dem hohen Rath ausgesendeten Schaar gekommen war. Aber diese konnte nicht unmittelbar vor
275 die Erzählung des Verraths selbst gestellt werden, sondern nur vor die von dem Paschamahl, weil notorisch war, daß Jesus unmittelbar nach diesem ergriffen wurde, und also die Verabredung früher mußte getroffen sein; daher das *Ἤγγιζε δὲ ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων*, welches die Sache auf eine ganz unbestimmte Art nur vor das Pascha selbst stellt. In der Haupterzählung selbst würde gewiß nicht Judas ohne alle Beziehung auf das vorige *ὁ λεγόμενος Ἰούδας εἷς τῶν δώδεκα* genannt sein, wenn jene Nachricht und diese Erzählung eines wären. Daß aber diese

Nachricht auch nicht von der Hand des Lukas ist, sondern er sie schon so vorgefunden, sieht man aus V. 2, den Lukas, da dieses in früheren Abschnitten schon öfter erwähnt war, so nicht könnte geschrieben haben. Eben so wenig aber kann diese Nachricht ursprünglich ein unabhängiges ganzes für sich gewesen sein; dann müßte sie wol etwas umständlicher sein, Zeit, Veranlassung, Bewegungsgründe genauer angeben. Die Erwähnung des hauenden Petrus in der Haupterzählung mußte sehr natürlich die Frage erregen, wie denn Petrus zu dem Schwerdt gekommen; und der Besizer unserer beiden Erzählungen, der sie zu diesem kleinen ganzen vereinigte, war zum Lohn für seine Aufmerksamkeit auf solche einzelne Züge so glükklich von einem der Zwölf mittelbar oder unmittelbar die Auskunft zu erhalten, wie Christus nach dem lezten Mahle, als man aufbrechen wollte, von Schwerdtern die sie brauchen würden geredet habe, und darauf zwei Schwerdter gebracht worden wären. Eben so erfuhr er, vielleicht bei derselben Gelegenheit, vielleicht abgesondert, daß Je- 270
sus dem Petrus seine in der Erzählung gleichfalls erwähnte Verläugnung vorhergesagt, und daß er die so leicht versprengten Jünger noch denselben Abend beim Mahle ihrer bisherigen Standhaftigkeit wegen gelobt und ihnen große Verheißungen gegeben habe. Beides ließ er sich in der Kürze nur mit Andeutung der nächsten Veranlassung erzählen, und gab es so wieder, und auf diese Art sind die drei Abschnitte XXII, 24 bis 30, 31 bis 34, 35 bis 38, ich weiß nicht ob gleichzeitig oder nicht, entstanden als zusammengesuchte oder gefundene Ergänzungen der Haupterzählung, denen ihre Stelle nur hinter dem Paschamahl angewiesen werden konnte, deren Folge unter sich aber hier völlig zufällig ist. Ich glaube, daß diese Ansicht einem aufmerksamen Leser, der vorgefaßte Meinungen auf einen Augenblikk bei Seite stellen kann, sehr einleuchten, und daß sie hernach auch die Vergleichung mit jeder andern Hypothese sehr leicht aushalten wird. Daher gehe ich gleich zur nähern Betrachtung der einzelnen Abschnitte.

Wenn man unsern ersten Abschnitt XXIII, 1 - 6 mit dem dazu gehörigen bei Matthäus XXVI, 1 – 16 vergleicht: so muß man den Unterschied nothwendig fühlen zwischen einer Erzählung, welche die Thatsache an und für sich darstellen will, und einer, welche sie nur beiläufig beibringt um eine andere Erzählung zu erläutern. Man darf allerdings wol auf ein solches τότε wie V. 14 bei Matthäus an sich nicht sehr viel geben, um so mehr
277 da auch das τότε V. 3 nicht genau zu nehmen ist. Denn wenn die Hohenpriester erst zwei Tage vor Ostern den Beschluß gefaßt hätten Jesum mit List aus dem Wege zu räumen: so hätten sie nicht beschließen können, nicht auf das Fest. Denn die zwei Tage konnten sie noch reichlich brauchen zu ihren Anstalten, und nach dem Fest mußten sie erwarten, daß Jesus sehr bald abreisen würde. Darum glaube ich auch nicht, daß das τότε V. 14 so zu verstehen ist, als sei Judas unmittelbar von jenem Mahle zu den Priestern gegangen um sich ihnen als Verräther anzubieten, weil sie ja sonst auch vier Tage später nicht erst eine solche Zusammenkunft nöthig gehabt hätten. Allein wenn man sieht, wie Matthäus hier des Mahles erwähnt, von dem wir aus Johannes wissen, daß es das Bewillkommungsmahl gewesen: so wird man doch fast unwiderstehlich darauf getrieben, daß es die Absicht der Erzählung gewesen beides in Verbindung zu bringen, und die Sicherheit mit welcher Jesus von seinem nahe bevorstehenden Begräbniß gesprochen als die Veranlassung darzustellen, von welcher die Handlung des Judas ausgegangen ist. Hat freilich das Urevangelium nur die Nachricht vom Verrath des Judas gehabt in Verbindung mit dem sogenannten Uebergang zur Leidensgeschichte, und Matthäus das bethanische Gastmahl aus einer Hülfsschrift, von deren Gesichtszügen und Charakter uns nur leid thut nicht mehr zu erfahren, eingerükkt: so ist dieses ein bloßer Schein. Kann man aber das wahrscheinlich
278 finden? Was für einen Grund hatte Matthäus das Gastmahl grade hier einzurükken? Lag dieser in seiner Hülfsschrift, nun so muß auch sie eben diesen Zusammenhang aufgestellt ha-

ben, und dann ist sie eigentlich die einzige Quelle für diese Ab-
schnitte, und es wird wieder etwas ganz überflüssiges auf ein
Urevangelium zurükkzugehn. Um so mehr als von einem gemein-
schaftlichen Text zwischen Matthäus und Lukas eigentlich hier
gar nicht die Rede sein kann, indem Lukas XXII, 1. 2 mit
Matth. XXVI, 1 – 5 genau betrachtet gar nichts gemein hat;
und wenn man Lukas V. 3 bis 6 mit Matth. XXVI, 14 – 16 ver-
gleicht: so kommt die ganze Aehnlichkeit auf den Ausdrukk ἐζή-
τει εὐκαιρίαν zurükk, der doch gewiß nicht eben leichter in zwei
verschiedenen Uebersezungen aus derselben aramäischen Urschrift,
als in zwei ursprünglich verschiedenen Erzählungen derselben
Thatsache, sich wiederholen konnte. Sieht man nun beide als
ursprüngliche unabhängige Erzählungen an, und fragt, welche ist
die treuere: so muß man antworten, die unsrige hält sich ge-
nügsam an das, was unter den Jüngern Jesu allgemein bekannt
war. Auch Petrus scheint nicht mehr von der Sache gewußt
zu haben, denn er bezeichnet in seiner Rede vor der Wahl eines
neuen Apostels die That des Judas mit keinem bestimmteren
Namen, der eine nähere Kenntniß seiner Bewegungsgründe und
des eigentlichen Hergangs der Sache verriethe. Auch Johannes
scheint nicht mehr gewußt zu haben; denn wiewol er die Unzu-
friedenheit über die Salbung in Bethania dem Judas ausschließ-
lich zuschreibt, legt er doch dieser Begebenheit keinen solchen Ein- 270
fluß bei, sondern sagt auch wie unsere Erzählung, der Teufel
habe dem Judas ins Herz gegeben daß er ihn verrieth, welches
deutlich genug ausspricht, daß die Sache den Jüngern unerklär-
lich, also auch in ihren näheren Umständen unbekannt war. Kön-
nen wir also anders als diese Andeutung bei Matthäus für eine
bloße Vermuthung halten? und gebührt nicht wieder unserer Er-
zählung der Vorzug, weil sie sich von allem willkührlichen der
Art frei gehalten hat? Hat aber Matthäus diese Andeutung
nicht machen gewollt: so hat er durch Zwischeneinschiebung eines
frühern Ereignisses die Sache nur verdunkelt, so daß auch hier
Lukas gewiß nicht hinter ihm zurükkgeblieben ist. — Die erste

Haupterzählung nun XXII, 7-23 könnte zweifelhaft lassen, was ihr eigentlicher Zwekk und Gegenstand gewesen sei. Indeß da wir anderwärts her so viel davon wissen, was an diesem Abend sonst geschehen und was geredet worden: so kann man wol nicht leicht glauben, daß dies eine Beschreibung des ganzen Abends sein solle; sondern ich denke, die nähere Betrachtung wird immer darauf ruhen, daß dieses Stükk ursprünglich als ein Bericht von der Einsezung des Abendmahls ist aufgeschrieben worden. Dazu gehörten nothwendig die Aeußerungen Christi, daß dies wissentlich seine lezte Mahlzeit sei; eben so auch daß von der Absicht einer solchen Einsezung niemand zuvor etwas gewußt, sondern Christus nur den Auftrag gegeben das Paschamahl zu
280 bereiten. Nur diese Punkte sind berührt, alles andere ist gänzlich übergangen. Die unverhältnißmäßige Ausführlichkeit am Anfang ist wol zwiefach zu erklären. Einmal begegnet es jedem ungeübten Schreiber und Erzähler leicht am Anfang ausführlicher zu reden, als er hernach durchführen will oder kann. Dann aber scheint unser Concipient, der mittelbar oder im günstigsten Fall unmittelbar die Sache von einem Apostel hatte, in der Art wie Jesus den Auftrag gegeben etwas wunderbares oder wenigstens sehr auffallendes und merkwürdiges gefunden zu haben, was wol eigentlich nicht darin liegt, und dadurch ward er veranlaßt dieses ausführlicher wiederzugeben als das übrige. Ist nun dieser Gesichtspunkt festgestellt: so spricht meinem Gefühle nach noch gar manches sehr deutlich für die Unverfälschtheit und Ursprünglichkeit unseres Berichtes. Der Umstand, daß es Petrus und Johannes gewesen, welche Jesus zur Stadt geschikkt, der in der sonst weit ausführlicheren Erzählung bei Matthäus fehlt, konnte leicht, wenn die Ueberlieferung erst durch mehrere Hände gegangen war, verloren gehen, nicht leicht aber durch eine spätere Hand hinzukommen, außer er müßte rein sein erdichtet worden; wozu aber das? und müßten sich dann auch nicht mehrere Spuren verschönender Erdichtung finden? Vorzüglich aber möchte ich darauf einen Nachdrukk legen, daß die zusammengehörigen

Theile der Erzählung einander gar nicht so genau entsprechen,
wie es, da sie sich so leicht dazu hergeben, gewiß der Fall sein
würde, wenn irgend eine spätere Hand den Bericht überarbeitet
hätte, oder wenn er aus zerstreuten Mittheilungen und Erinne= 281
rungen zusammengesezt wäre. Läßt der Referent Christum bei
Ergreifung des Bechers sagen, er werde nicht mehr davon trin=
ken: warum bestimmt er nicht eben so vorher genau den Mo=
ment, ob, als das Paschalamm aufgetragen ward, Christus in
bestimmter Beziehung auf das Pascha gesagt, er werde nicht
mehr von demselben essen, oder bei erster Austheilung des Brotes
und mehr in Bezug auf das Brot? Das ist offenbar die na=
türliche Treue eines solchen, der aus einer mündlichen Erzählung,
die ihm geworden, einfach wie er sich erinnert niederschreibt;
jeder, der mehr schriftstellern wollte, würde hier nachgeholfen ha=
ben. Eben so merkwürdig und beweisend nach meinem Gefühl
ist bei der Einsezung des Abendmahls das ähnliche, daß die beim
Becher gesprochene Formel der beim Brote nicht genau ent=
spricht, nicht *τοῦτό ἐϛι τὸ αἷμα*, sondern *τοῦτό ἐϛιν ἡ καινὴ
διαθήκη*. Darum kann ich auch denen durchaus nicht beistim=
men, die unsere Erzählung der bei Matthäus nachsezen, und
auch in dem, was sie wirklich sagt, sie aus jener berichtigen wol=
len. Warum soll denn Christus nicht am Anfang des Mahles
gesagt haben, er werde nun nicht mehr Brot essen und Wein
trinken? Mußte nicht doch nothwendig jeder das Brot und den
Wein, die Christus eben vor sich stehn hatte und zu essen und
zu trinken sich unmittelbar anschikkte, von selbst ausnehmen?
Soll man nie sagen können, dies ist meine lezte Mahlzeit, son=
dern immer nur, dies ist sie gewesen? Daß Christus auch Worte
bei dieser Gelegenheit wirklich kann gesprochen haben, die Mat= 282
thäus verzeichnet, und die unser Referent ausgelassen, wie das
εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, das will ich unmittelbar nicht bestreiten;
aber wo beide wirklich im Widerspruch mit einander sind, da
möchte ich abermals unserer Erzählung den Vorzug geben. Nur
V. 21-23 machen mich bedenklich, nicht sowol weil daraus fol=

gen würde, Judas wäre noch bei der Einsezung des Abendmahls zugegen gewesen, sondern weil doch schwerlich so unmittelbar von diesen Stiftungsworten Christus hiezu würde übergegangen sein. Darum bin ich nun geneigt zu glauben, die ursprüngliche Erzählung schließe mit V. 20, und das folgende gehöre schon zu den zwischen beide Haupterzählungen von dem Sammler eingetragenen Erläuterungen und Zusäzen. Wenn er auf Befragen erfahren hatte, bei demselben Mahle sei Judas noch gewesen, und Jesus habe sich ausdrükklich in Judas Gegenwart so geäußert, so war es sehr natürlich diese Notiz in einen solchen Zusaz zu verarbeiten. Und einigermaßen bestätigt diese Vermuthung jenes wunderliche V. 23 *τὸ τίς ἄρα εἴη*, welches wir eben so oben V. 2 und 4 und so auch in dem nächsten Zusaz V. 24 antreffen. — Eben so unmittelbar nun, wie der Sammler diese Notiz an seine Haupterzählung anknüpfte, fährt er nun fort. Denn das *ἐγένετο δὲ καὶ φιλονεικία* bezieht sich unmittelbar auf das *ἤρξαντο συζητεῖν πρὸς ἑαυτούς*. Bei dieser Entstehung nun begreift man, wie allerdings die Ordnung, in welcher diese Reden vorgefallen sind, aus unserem Evangelium nicht kann ent-
283 schieden werden, ohne daß dieses jedoch der Ordnung und Genauigkeit der Haupterzählung Eintrag thun dürfte. Gewiß eben so wenig als Christus unmittelbar nach der Einsezung des Abendmahls vom Judas wird geredet haben, eben so wenig auch ist in dem Augenblikk wo sich die Jünger unter einander befragen, wer wol unter ihnen der schlechteste oder unglükklichste sein könnte, auch der entgegengesezte Streit entstanden, wer wol der größere wäre. Vielmehr wenn wir die Nachrichten des Johannes XIII, 4-17 vergleichen, mit denen unsere Stelle offenbar parallel ist, müssen wir glauben, ein solcher Streit habe an diesem Abend unter den Jüngern gar nicht stattgefunden, sondern es sei nur eine allerdings auch richtige Auslegung unsers Referenten, daß Christus diese Reden, welche zu der symbolischen Handlung der Fußwaschung gehören, in Bezug auf die früheren Streitigkeiten der Jünger gesprochen; was leicht so ausgedrukkt sein konnte,

daß unser Sammler verstand, auch der Streit sei an demselben Abend gewesen. Wenn man sich aber die Frage vorlegt, wie sind aber diese Reden hier aufgezeichnet worden, ohne daß von der symbolischen Handlung selbst das mindeste erwähnt wird: so wird man schwerlich eine befriedigende Antwort anders finden, als wenn man sich die hier angenommene Entstehungsart unseres Particularganzen gefallen läßt. Sind dieses nur Zusäze zu der Haupterzählung in Bezug auf bestimmte Stellen derselben: so läßt sich ein solches Erwähnen der Reden ohne die begleitende
Handlung wol denken; ist dagegen das ganze Eine ursprünglich 284
zusammenhängende nur aus Gedächtnißfehler falsch geordnete Beschreibung des Abends: so wäre damit und mit der Umständlichkeit, die im vorigen herrscht, eine solche Abgerissenheit schwer zu vereinigen. Und eben so wenig wüßte ich mir zu denken, was für Zwekk und Gestalt die Hülfsschrift sollte gehabt haben, welche diese Reden so enthalten hätte. Doch hievon könnte wol nur die Rede sein, wenn in diesen Abschnitten die Annahme des Urevangeliums sich besser bestätigte, und man bei der ersten Haupterzählung einen beiden gemeinschaftlichen Text nur irgend nachweisen könnte. Aber ein solcher ist gewiß nicht aufzufinden. Nur wo Worte Jesu mitgetheilt werden, ist die Aehnlichkeit hie und da so groß, daß man denken könnte zwei verschiedene Uebersezungen derselben Erzählung vor sich zu haben; doch auch das muß man bald aufgeben, wenn man an die splitterige Kleinheit der Zusäze denkt, die der eine von hier der andere von dort müßte genommen haben, von deren Entstehung auf einem solchen Wege man sich aber unmöglich eine anschauliche Vorstellung machen kann. Daher ich hier nichts anders als zwei ursprünglich verschiedene Erzählungen von derselben Begebenheit zu erkennen weiß. — Der nächste Zusaz V. 31-34 hat ganz denselben Charakter. Auch hier geht unsere Erzählung nur auf das nächste zurükk. Gewiß war die Vorhersagung Christi von dem, was sich in der Nacht zutragen würde, die erste Veranlassung
auch zu dem, was er bei uns sagt; der Referent unseres Samm- 285

lers, der diesem nur erzählen wollte, wie Jesus dem Petrus seine Verläugnung vorhergesagt, steigt nicht so weit hinauf. Wie hier ein gemeinschaftlicher Text müßte ausgesehn haben, und wie die Erweiterungen des einen oder des andern, das möchte ich ebenfalls nicht entwirren. Dieser Mühe überhebt sich freilich Eichhorn auch, indem er annimmt, Lukas habe dieses nicht aus dem Urevangelium genommen, ohnerachtet es ein ihm mit Matthäus und Markus gemeinschaftlicher Abschnitt ist; sondern mit dem vorigen, mit dem es aber doch sichtlich gar nicht zusammenhängt, aus einer andern Quelle. Eine solche Annahme that freilich Noth um zu erklären, wie Matthäus und Markus dieses sagen lassen, als man schon vom Mahle aufgebrochen war, unterwegens, Lukas aber den Aufbruch erst später folgen läßt. Allein eben wenn es erst da gesagt ist, und Recht soll hierin das Urevangelium doch haben, wie wären diese Reden in der andern Quelle des Lukas in unmittelbare Verbindung gekommen mit denen bei der Fußwäsche? und wie wenig überlegend müßte Lukas zu Werke gegangen sein, wenn er es nicht hier gestrichen und aus dem Urevangelium an der rechten Stelle eingerükkt hätte? Der ergänzende Erzähler, den ich annehme, hatte keine Veranlassung die Zeit genau zu bestimmen, und der eintragende Sammler, der aber seine Hauptdenkschriften nicht zerstükkeln und zerstören wollte, konnte der Ergänzung keinen andern Ort anweisen, als vor der
286 zweiten Erzählung, und wir haben nicht einmal Ursach bestimmt anzunehmen, daß er geglaubt habe, dies sei noch beim Mahle gesagt worden. Ist nun gleich in einiger Hinsicht der Bericht bei Matthäus hierüber vollständiger: so glaube ich doch nicht, daß er ganz frei ist von späteren Erweiterungen. Denn es hat etwas sehr unwahrscheinliches, daß Jesus, wenn er so genau in die Tage seiner Auferstehung hineinsah, und also auch wissen mußte, daß er seine Jünger noch mehr als einmal in Jerusalem sehen würde, hier bei dieser Gelegenheit sollte gesagt haben, er werde sie nach Galiläa führen. Eben so wenig sehe ich, da Christus es hier so entschieden allein mit Petrus zu thun hat, —

was noch deutlicher wird, wenn wir den Matthäus aus unserer
Relation ergänzen, — wie die andern Jünger dazu kommen
dasselbe von sich zu versichern. — Der lezte Zusaz V. 35-38
ist unserm Evangelium ganz eigenthümlich, eben so unvollständig
wie das bisherige erzählt. Man ergänzt sich sehr leicht den Zu=
sammenhang, wenn man, was Jesus V. 35 sagt, an V. 31 an=
knüpft, und das ganze zwischen diesen und das folgende ein=
schiebt. Dort überging es der Erzähler, eben weil es nicht zum
Petrus sondern zu allen gesagt war, und es fällt ihm nur ein
bei der Frage nach den Schwerdtern. Will man sich das Ge=
spräch hinter der Verkündigung von Petri Fall denken, so müß=
ten gar viel Mittelglieder fehlen, oder eben auch eine neue Ver=
anlassung, so daß doch die Erzählung nicht zusammenhängend
wäre. Daher auch hier die angenommene Entstehungsart alle
Erscheinungen am besten erklärt. Uebrigens giebt eben das räth= 287
selhafte darin meinem Gefühle nach diesem Zusaz das sicherste
Zeugniß der Aechtheit und Ursprünglichkeit. Denn es drängt
sich gar zu deutlich auf, daß es nicht die Absicht Christi gewe=
sen nach Schwerdtern zu fragen, um sich bei dem bevorstehenden
Angriff zur Wehre zu sezen; wie wären sonst zwei wol genug
gewesen? Gewiß also wäre hier, wenn die Erzählung durch
mehrere Hände gegangen wäre, eine wenn auch nur selbst ge=
machte Erläuterung eingeschlichen, so wie in einer zusammen=
hängenderen Erzählung das räthselhafte wahrscheinlich von selbst
verschwinden würde. — Die Hauptsache ist uns nun noch übrig,
nämlich zu erfahren, wie sich die zweite Haupterzählung XXII,
39 — XXIII, 49 zu den verwandten bei Matthäus verhält,
und ob auch sie aus einer guten Quelle geflossen. Vorläufig ist
hier gleich zu bemerken, daß wenn unsere Erzählung nicht ge=
radezu von Petrus oder Johannes herrührt, dann der Referent
offenbar wenigstens nur einiges als Augenzeuge, anderes aber
nur aus der zweiten oder dritten Hand oder vom Hörensagen
erzählt, ohne jedoch diese beiden Elemente bemerklich zu scheiden,
sondern alles in eins verarbeitend. Denn schon von dem Ge=

bete Jesu konnte nur Petrus oder einer von den Söhnen Zebe-
däi ursprünglich etwas wissen, wie der Bericht des Matthäus
bestimmt sagt. Und von der Verläugnung des Petrus scheint
auch nach Johannes niemand anders unter den Jüngern als er
ein Zeuge gewesen zu sein. Daß nun der Bericht von keinem
288 von diesen herrührt, geht daraus deutlich genug hervor, daß eben
was nur einer von diesen wissen konnte am meisten oberfläch-
lich erzählt ist. Denn Petrus, Jakobus und Johannes werden
gewiß diese Geschichte nicht erzählt haben ohne dessen zu erwäh-
nen, daß Christus sie allein mit sich genommen. Unser Referent
also hat dieses nur aus der dritten Hand summarisch erfahren,
daher er auch von dem öfteren Zurükkehren Christi zu den Jün-
gern nichts weiß. Hierhin rechne ich auch die eigenthümliche
Notiz, die V. 43 und 44 eingerükkt ist, denn ächt in unserm
Text sind doch diese Worte gewiß. Kann wol einer von den
dreien dieses erzählt haben, da doch Jesus sie jedesmal, wenn er
zurükkam, schlafend fand? Können die Schlafenden den Engel
gesehn haben? und wenn dieser Jesum gestärkt hatte, können sie
dann noch den Blutschweiß gesehn haben, noch dazu in der Dun-
kelheit der Nacht? Hier hat also offenbar genug unser Bericht-
erstatter etwas weit weniger authentisches aufgenommen, und aus
verschiedenen nicht gleich lautern Quellen zusammengetragen. Das
wahrscheinlichste aber ist mir, daß er etwas poetisches für ge-
schichtlich genommen und es so an dieser Stelle eingeschaltet hat.
Denn daß man hymnisch diese von Christo selbst als schwer be-
zeichneten Momente durch Engelerscheinungen sehr zeitig verherr-
licht habe, ist nicht unwahrscheinlich. Dann würde freilich fol-
gen, was aber auch wol an sich nicht unglaublich ist, daß die
Erzählung nicht sehr bald nach der Begebenheit selbst ist aufge-
289 sezt worden; wenige Jahre indeß reichen wol hin um so etwas
möglich zu machen. Eben so ist auch die Verläugnung des Pe-
trus scheinbar sehr ausführlich und genau erzählt; aber daß wir
hier dennoch nicht den Bericht eines Augenzeugen haben, verräth
sich durch V. 61. Ohnmöglich nämlich hat Christus die ganze

Zeit über so gestanden, daß er Petrum sehn konnte; denn warum sollte er ihn auch nicht eher warnend angesehn haben? Sondern während dieser Stunde ist Christus aus dem Hofe hineingeführt worden vor Hannas; und wenn er Petrum hierauf ansehn konnte, so ist dies allerdings höchst wahrscheinlich geschehen, indem er abgeführt wurde zu Kaiphas, und in das durch einander laufende Gewühl wieder etwas Ordnung kam. Ein Augenzeuge würde diesen Umstand nicht leicht verschwiegen haben; der abgeleitete Erzähler bemerkte nicht wieviel Anschaulichkeit dadurch verloren ging, da er sein Augenmerk nur darauf gerichtet hatte die buchstäbliche Erfüllung der Worte Christi recht genau herauszubringen. Redet nun unser Erzähler nicht überall als Augenzeuge: so fragt sich, ob er überhaupt und wo er in diesem Falle ist. Ist er von einigem Augenzeuge gewesen, so denke ich ihn mir doch nicht als einen der Zwölf, weil diese wol nicht leicht dazu kamen ausführliche Erzählungen aufzuschreiben, sondern eher als einen andern Schüler Jesu. Demohnerachtet kann er auch schon der Gefangennehmung beigewohnt haben. Denn warum sollen nicht noch manche Freunde sich zu der Gesellschaft gehalten, und die Nächte in demselben Garten zugebracht haben, um 290
am Morgen gleich wieder bei Christo zu sein? Diese nun erwekkte der Lärm der andringenden Schaar, und so konnten sie näher oder ferner Zeugen dessen sein, was geschah. Und in der That scheint mir die Erzählung von V. 47 bis 53 einen solchen Ton zu haben. Natürlich aber sah dennoch nicht jeder alles, ergänzte sich aber auf der Stelle das fehlende theils durch Muthmaßung, theils indem er andere Anwesende befragte. So waren wahrscheinlich hier keine *ἀρχιερεῖς* und *πρεσβύτεροι*, auch gewiß nicht der *ϛρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ* selbst zugegen, sondern dies schließt unser mit den Verhältnissen vielleicht nicht sehr bekannter Berichterstatter nur aus den Worten Christi, die er hörte. Auch scheint er vorher nur die Worte des Petrus gehört zu haben, hat sich aber über den Erfolg durch den hyperbolischen Ausdrukk eines andern täuschen lassen. Vielleicht nun folgte unser Mann

von fern; als aber Christus in den hohenpriesterlichen Pallast gebracht wurde, blieb er mit den meisten übrigen ausgeschlossen, und alles zerstreute sich bis an den Morgen. Daher nun die Verläugnung Petri zwar ausführlich aber doch nicht augenscheinlich erzählt wird, wovon es außer dem angeführten noch mehrere Spuren giebt. Auch die Verspottung Christi von der Tempelwache ist nur vom Hörensagen erzählt, und eben so die Vernehmung Christi vor dem hohen Rath, so daß unser Erzähler nicht eher als vor dem Prätorium scheint wieder erschienen zu sein.
291 Ob schon von Anfang an, das möchte ich auch nicht behaupten, vielmehr ist das erste auch sehr summarisch und etwas verworren erzählt. Natürlich indeß konnte auch hier nicht jeder alles hören, und namentlich was Pilatus innerhalb mit Christo sprach nur auf einem andern Wege in Erfahrung gebracht werden. Vielleicht könnte man auch noch einen Zweifel dagegen, ob überhaupt unsere Erzählung eine solche ursprüngliche sei, aus dem erregen, was ihr ganz eigenthümlich ist, nämlich der Abführung Christi zum Herodes, da ja Johannes, der so zusammenhängend und dieses wie es scheint ganz von Anfang an erzählt, davon nicht die geringste Meldung thut. Allein die Sache ist zu speciell erzählt, als daß man sie bezweifeln könnte, und unser Referent scheint eben so eine Bekanntschaft im Hause des Herodes gehabt zu haben, die ihm dieses ergänzte, wie Johannes im Hause des Hannas. Theils kann die ganze Sache doch vielleicht dem Johannes entgangen sein, wenn Christus eben wie ihn Pilatus zu sich hineingezogen hatte, von einer andern Seite abgeführt wurde; theils kann er sie auch als einen wenig erheblichen Umstand übergangen haben, da doch gewiß die Absicht des Pilatus nicht war dem Herodes die Kenntniß über die Sache zu überlassen, sondern nur zu hören, was dieser von Galiläa her von Jesu wisse. Am ungezweifeltsten ist mir aus den Einzelheiten sowol, als aus dem ganzen Ton, daß von der Ausführung Christi an bis zu Ende dieses Stükks der Concipient als Au-
292 genzeuge redet. Nur wird er gewiß auch nicht die ganze Zeit

in der Nähe des Kreuzes gewesen sein, sondern wie es scheint
mehr anfangs als hernach. Denn auch das Gespräch zwischen
Christo und den Mitgekreuzigten muß doch bald am Anfang vor-
gefallen sein. Nur etwas ist hier mit in die Erzählung einge-
woben, was auch von den Umstehenden keiner kann ergänzt ha-
ben, nämlich das Zerreißen des Vorhanges im Tempel. Und
woher soll überhaupt diese Nachricht gekommen sein? und wie
kann man sich die Thatsache denken? War es der Vorhang vor
dem Heiligen: so mußte freilich von einer großen Menge Vol-
kes wahrgenommen werden, daß er zerrissen sei. War es der
vor dem Allerheiligsten: so konnten nur die Priester es wahrneh-
men; und wie sollten sie nicht alles mögliche gethan haben, um
die Thatsache, deren Deutung noch aus den in den lezten Ta-
gen von Christo vorgetragenen Parabeln so nahe lag, auf alle
Weise zu verheimlichen? Geschah aber dies, wie sollte die Nach-
richt davon an unsere Erzähler bei Matthäus und Lukas ge-
kommen sein? Und gesezt dies sei durch gläubige Priester ge-
schehen, warum bedienen sich die Apostel nirgends in ihren Re-
den dieses Umstandes, der als Zeichen von so großer Wirkung
sein mußte? Warum auch nicht die leiseste Spur einer Anspie-
lung darauf in dem Brief an die Hebräer? Ganz dasselbe gilt
auch von dem äußeren Vorhang, nur daß hier die Deutung
schwächer ist, eben deshalb aber auch die Begebenheit als Zeichen
schwächer, also auch unwahrscheinlicher, wie denn auch die Aus- 293
leger alle den innern Vorhang zu verstehen pflegen. Durch diese
gänzliche Nichtbenuzung nun wäre die Wirkung des Zeichens
verloren gegangen, und also die göttliche Absicht dabei völlig ver-
fehlt worden. Ich glaube daher weder, daß irgend eine Rükk-
sicht die Apostel zurükkgehalten haben würde dieses bedeutenden
Ereignisses zu erwähnen, noch auch, daß wenn dieses geschehen,
jede Spur hievon im Neuen Testament fehlen würde, und schließe
also weiter, daß es hiemit dieselbe Bewandtniß habe, wie mit
dem Engel in Gethsemane. Sobald man anfing das Verdienst
Christi und die Vorzüge des Christenthums unter den im Brief

an die Hebräer herrschenden Bildern darzustellen, ja schon bei den ersten leisesten Uebergängen zu dieser Lehrweise, bei der ersten Aufnahme der Heiden, die man zum jüdischen Cultus nicht verpflichtete, und die also auch ohne Antheil an den jüdischen Sühnungen blieben, konnten, ja mußten fast solche Darstellungen in die christlichen Hymnen kommen. Bedenkt man nun noch wie bei Matthäus mit diesem Zerreißen des Vorhangs in Verbindung gesezt ist das Aufthun der Gräber, deren Todte aber doch erst bei der Auferstehung sich zeigen, und wie dies vollends als eine Thatsache noch weniger construirt werden kann: so wird man wol auch hier denselben poetischen Ursprung lieber anerkennen als zu andern erkünstelten und immer höchst ungenügen-
294 den Erklärungen seine Zuflucht nehmen wollen. Daß aber dergleichen poetisches vereinzelt und aus dem Zusammenhang herausgerissen, da die Finsterniß und das Erdbeben einen so leichten Uebergang darboten, von einigen für geschichtlich konnte genommen werden, zumal wo die Grenzen zwischen Poesie und Prosa so schwankend sind, das ist wol sehr begreiflich. Auch besorge ich nicht, daß jemand hier die Absicht finden werde, ein Wunder, was die Sache ohnedies nicht einmal zu sein brauchte, wegzuerklären; sondern wenn nur nicht das wirklich erfolgte mit der Voraussezung dieser Thatsache in Widerspruch stände, wollte ich sie wol stehen lassen, und den Streit, ob sie natürlich sei oder übernatürlich, anderen überlassen. Zunächst aber kommt es mir nur darauf an den Charakter unserer Erzählung zu bestimmen, und festzustellen, daß wenn auch, da nicht alles erzählte selbst gesehen sein konnte, etwas in dieselbe mit Unrecht als factisch aufgenommen ist, was zu derselben Zeit im Tempel geschehen sein sollte, da unser Erzähler sich am Orte der Kreuzigung befand, daraus nicht geschlossen werden könne, daß er auch hier nicht als Augenzeuge rede, sondern überall nur aus abgeleiteten und zum Theil unsichern Quellen berichte. Der Unterschied in der ganzen Darstellung zwischen dem was er unmittelbar gesehen haben kann, und dem was er nothwendig anderwärts her

haben mußte, tritt durch größere Anschaulichkeit und Ausführlichkeit zu bestimmt hervor, als daß ich zweifeln könnte, er habe jenes wirklich auch aus eigener Anschauung erzählt. Eine Ver- 295
gleichung mit dem Bericht bei Matthäus wird dies noch klarer machen. Bei Matthäus nämlich ist ein solcher Unterschied nicht zu finden; alles ist gleich ausführlich, aber auch gleich unklar; und wo unsere Erzählung aus den Nachrichten bei Johannes nur ergänzt zu werden braucht, da muß Matthäus berichtigt werden. Er läßt Jesum sogleich vor den hohen Rath führen, der also wol schon im voraus versammelt war, aber er weiß allerdings mehr von dem was bei dem Verhör wirklich vorgefallen; er versezt die Verläugnung des Petrus bestimmt in den Pallast des Kaiphas, erzählt sie aber eben so genau. Daß er aber die Hohenpriester selbst Christo ins Angesicht speien und ihn schlagen läßt, und daß er, nachdem er uns das ganze Verhör erzählt, hernach noch sagt XXVII, 1 *πρωΐας δὲ γενομένης συμβούλιον ἔλαβον*, das ist die Verwirrung, die daraus natürlich entsteht, daß der Erzähler nirgends Augenzeuge war. Eben so hernach vor Pilatus ist die besondere Notiz von der Botschaft der Frau mitten zwischen die draußen vorgehenden Verhandlungen auf die störendste Art eingeklemmt, wie es gewiß keiner gethan hätte, der jenen Verhandlungen selbst beigewohnt. Auch von der Kreuzigung giebt das *καὶ καθήμενοι ἐτήρουν αὐτὸν ἐκεῖ* XXVII, 36 verglichen mit dem erst V. 38 nachkommenden *τότε σταυροῦνται σὺν αὐτῷ δύο λῃσταί* ein ganz falsches Bild.
Diese wenigen Züge reichen hin, und ich glaube, wer sich von 296
ihnen leiten läßt und weiter beide Erzählungen unter sich und mit Johannes vergleicht, wird darin einstimmen, unsere Erzählung sei die eines Augenzeugen, der, was er nicht selbst gesehen, nur flüchtig ergänzt, die des Matthäus aber sei ganz ohne eigene Anschauung aus gesammelten Notizen von einer späteren Hand zusammengesezt. Nichts aber scheint offenbarer zu sein, als daß beides von vorn herein zwei verschiedene Erzählungen sind; und warlich man muß die Augen schon ganz müde haben vom Auf-

suchen des Urevangeliums in andern gleichhaltigen Abschnitten, und nur in solchem Zustande, wenn alles schwimmt und man nichts festhalten kann, und den Unterschied verloren hat zwischen der Einerleiheit des Gegenstandes und der der Erzählung, ist es möglich auch hier einen gemeinschaftlichen Text durchschimmern zu sehn.

Mit dem lezten Theil von XXIII, 50 bis zu Ende hat es eine ganz ähnliche Bewandtniß. Wenn man betrachtet wie der erste Auferstehungsbericht XXIII, 55 anfangend bei XXIV, 12 abbricht ohne zu irgend einem Resultat zu führen, sondern den Leser in der Ungewißheit lassend über die eigentliche Bewandtniß der Sache: so fragt man sich natürlich, hat dieses so und weiter nichts im Urevangelium gestanden? oder war es dort freilich weiter fortgesezt, wie es Matthäus und Markus jeder auf seine Weise haben, aber Lukas hatte nur solche Eile zu der Geschichte
297 von den zwei emmauntischen Jüngern zu kommen, daß er verschmähte jenes zu Ende zu bringen? Und man wundert sich bei dem oft so genau und bis auf einzelne Redensarten den Text des Urevangeliums bestimmenden und von den Zusäzen unterscheidenden Eichhorn keine genauere Auskunft hierüber zu finden, und bedauert, daß er auch schon müde gewesen, ehe er hieher gekommen. Wenn man aber weiter liest, und diesen Bericht mit XXIV, 22. 23 vergleicht: so sieht man deutlich genug, er ist nichts anders als eine Erweiterung dieser beiden Verse oder ein Commentar über sie, und das frühere wird nur grade so weit erzählt, als die emmauntischen Jünger es wußten, ehe sie den Weg antraten, auf dem ihnen Jesus begegnete. Kann man sich unter diesen Umständen wol der Ueberzeugung erwehren, der erste Bericht sei nur in Bezug auf die zweite Erzählung entstanden? Diese ist offenbar der Kern des ganzen; und da sie in dieser Ausführlichkeit nur kann nach der ursprünglichen mündlichen Erzählung eines der beiden, und also am wahrscheinlichsten des Kleopas der darin genannt wird, schriftlich aufgenommen sein: so liegt wol am nächsten zu glauben daß auch der erste

Bericht nach dieses Mannes weiteren Erläuterungen über das in
der Erzählung selbst vorkommende abgefaßt ist, wahrscheinlich
also von demselben, der die Haupterzählung schriftlich verfaßt
hat. Daß dieses aber Lukas selbst gewesen, ist mir nach dem
oben bereits erwähnten unwahrscheinlich wegen der Art wie sich 298
XXIII, 55 zu 49 verhält. Nun ist aber auf der andern Seite
V. 55 wegen des *δὲ καὶ* als ganz neuer Anfang nicht anzu-
sehn; auch ist die vorhergehende Nachricht von dem Begräbniß
Christi nur summarisch und offenbar in Bezug auf das folgende
erzählt; denn das *καὶ σάββατον ἐπέφωσκε* V. 45 und *καὶ τὸ
μὲν σάββατον ἡσύχασαν κατὰ τὴν ἐντολήν* V. 56 stehn of-
fenbar in Verbindung mit einander. Also ist auch gewiß V. 50
der eigentliche Anfang der ergänzenden Erzählung, welche eben
so mit *καὶ ἰδοὺ* eintritt wie die Haupterzählung. Dieses also
hätte meiner Meinung nach Lukas schon so gefunden, und seiner
vorigen Denkschrift über die Kreuzigung ganz einfach angehängt,
ohne beide näher mit einander zu verbinden, was gar leicht durch
einige Worte hätte geschehen können. Man sehe nur das *ὀψίας
δὲ γενομένης* bei Matthäus und das ganz ähnliche bei Mar-
kus. Denn soviel hätte wol Lukas auch zusammenbringen kön-
nen, wenn er gewollt hätte, so gut als jene beiden, gesezt auch
das Urevangelium hätte eine solche Verbindung nicht gehabt,
sondern, wiewol das wunderbar genug wäre, so abgebrochen wie
Lukas selbst das Begräbniß erzählt. So wie aber aus allem
diesen ganz unwahrscheinlich werden muß, daß wir hier auf ein
Urevangelium zurükkzugehen haben: eben so macht schon V. 54
allein unglaublich, daß Lukas nach Anleitung des Matthäus und
Markus zusammenhängend geschrieben habe. Denn dann hätte 299
er nicht hier erst gesagt *καὶ ἡμέρα ἦν παρασκευή*; man sehe
nur wie Markus, der sich des Zusammenhanges befleißigt, XV,
42 dasselbe beibringt; und das *σάββατον ἐπέφωσκε* war auch
ganz überflüssig, da oben schon die Neunte Stunde angegeben
war. Diese ursprüngliche Haupterzählung aber muß wol mit
V. 43 oder 44 geschlossen haben. Denn wenn man bedenkt,

daß die beiden Jünger erst nach der Abendmahlzeit, und nachdem sie sich von dem ersten Erstaunen erholt hatten, wieder aus Emmaus aufbrachen, daß sie in Jerusalem erst sich erzählen ließen und selbst erzählten, daß über dem erst Christus erschien und neue Zeit verging über dem Erstaunen der Jünger und den Beweisen von der Körperlichkeit seines Daseins: so kann man nicht glauben, daß noch Zeit übrig gewesen zu solchen ausführlichen Erörterungen, wie von denen V. 45 – 47 gesprochen wird; Christus müßte denn die Reden bis tief in die Nacht hinein gedehnt haben, und das würde ein unmittelbarer Berichterstatter wol mit erwähnt haben, eben wie es uns in der Apostelgeschichte gelegentlich von Paulus erzählt wird. Dazu kommt noch, daß Christus an diesem Tage wol schwerlich den Jüngern aufgetragen haben kann ruhig in der Stadt zu bleiben bis zur Ausgießung des Geistes, denn er hat sie ja nach Galiläa beschieden; sondern dieses kann er erst kurz vor der Himmelfahrt gesagt haben. Daher beginnt wol mit V. 44 ein späterer zusammenfassender Nachtrag, der von Ort und Zeit nichts genaues wissend nur das wesentliche von den Gesprächen des Erlösers mit den Jüngern wiedergiebt, und eben so eine sehr summarische Notiz von dem Abschiede und der Himmelfahrt Christi hinzufügt. Diesem Nachtrage aber sieht man es wol sehr an, wie unrichtig die Vorstellung ist, als seien die Nachrichten von einzelnen Ereignissen in mündlicher Ueberlieferung sehr unverkürzt durch vielerlei Hände gegangen; sondern man sieht deutlich, sie schrumpften allerdings zusammen. Denn so kurz kann wol eine ursprüngliche Erzählung von dem Abschiede Christi gewiß nicht gewesen sein. Wenn nun von diesem Schluß, da er ja doch späterer Abkunft sein muß, jemand annehmen will, dieser rühre endlich von dem Sammler und Ordner des ganzen her, der für nöthig hielt, wenngleich nur aus den allgemeinen Notizen, die er verbreitet fand, dem ganzen eine Krone aufzusezen, die ihm noch fehlte: so weiß ich dagegen nichts bestimmtes einzuwenden, und finde

es artig, daß so wie wir den Anfang ihm selbst zuschreiben
mußten, nun auch das Ende auf seine Rechnung kommt. Nur
verbürgen mag ich es auch nicht; denn eben so gut kann schon
ein früherer Besizer unserer Haupterzählung, dem auch grade
nicht mehrere ins einzelne gehende Nachrichten von den Tagen
der Auferstehung zu Händen kamen, diese Ergänzung angefügt
haben, und Lukas eben dadurch, daß er nun alles abgerundet
und völlig geschlossen fand, abgehalten worden sein genauere 301
Nachforschungen über diese Zeit anzustellen, die doch einem so
fleißigen und glükklichen Forscher gewiß eine oder die andere
von denen Geschichten, die uns anderwärts her schon bekannt
oder die hier angedeutet aber nicht ausgeführt sind, würden ein-
getragen haben.

Sehe ich nun zurükk auf die stükkweise durchgeführte Un-
tersuchung, und fasse alles zusammen: so scheint mir, wenn
auch gegen manches einzelne mehr oder weniger sollte auszu-
stellen sein, doch die Hauptsache fest zu stehen, daß Lukas in
diesem Theile seines Werkes weder unabhängiger Schriftsteller
ist, noch aus mehreren auch über das ganze des Lebens Jesu
sich verbreitenden Schriften zusammengearbeitet hat. Denn zu
oft wiederholt sich die Wahrnehmung abgesonderter mit dem
übrigen in keiner Beziehung stehenden Stükke, und zu verschie-
den ist der Charakter der einzelnen Theile, als daß eines von
beiden könnte der Fall sein. Sondern er ist von Anfang bis
zu Ende nur Sammler und Ordner schon vorhandener Schrif-
ten, die er unverändert durch seine Hand gehen läßt. Sein
Verdienst als solcher aber ist zwiefach, theils das der Anord-
nung, doch ist dieses das geringere. Denn da er vieles schon
verbunden fand, so ist theils die Richtigkeit seiner Anordnung
bedingt durch seine Vorgänger, und manches kann an unrechter
Stelle stehen ohne seine Schuld; theils aber war auch die An-
ordnung nun viel leichter, als wenn er alles einzeln gefunden
hätte. Das weit größere Verdienst aber ist dieses, daß er fast 302

lauter vorzüglich ächte und gute Stükke aufgenommen hat. Denn dies ist gewiß nicht das Werk des Zufalls, sondern die Frucht einer zwekkmäßig angestellten Forschung und einer wohl überlegten Wahl. Und so liegt uns zunächst ob zu sehen, ob er sich eben so oder vielmehr ganz anders in dem zweiten Theile seines Werkes zeigt.

Ueber

den sogenannten ersten Brief

des

Paulos an den Timotheos.

Ein kritisches Sendschreiben

an

J. C. Gaß,
Consistorialassessor und Feldprediger zu Stettin.

1807.

Sie erinnern Sich, mein werthester Freund, daß ich schon als wir uns zulezt sahen meines Verdachtes gegen unsern neutestamentischen ersten Brief an den Timotheos so gegen Sie erwähnte, als sei es für mich ziemlich ausgemacht, daß er den Paulos nicht könne zum Verfasser haben. Das nähere von der Sache bin ich Ihnen aber immer noch schuldig geblieben. Denn damals wollte es uns nicht so gut werden, tiefer in diese Untersuchung mit einander hineinzugehn, so daß ich Ihnen meine Gründe nur einigermaßen im Zusammenhange auseinandergesezt, und Sie mir Ihre Einwendungen, denn günstig schienen Sie mir der Sache auf den ersten Anblikk nicht zu sein, vorgetragen hätten. Das wiewol nur allzuschnell beendigte Gefecht, die darauf folgende Unruhe in der Stadt und sogar im Hause, das Durcheinanderlaufen der Menschen, der auf so mancherlei Weise interessante Anblikk der französischen Krieger, die halb belachten halb mitempfundenen Paroxysmen wunderlicher Besorgnisse, der immer noch unbegreifliche Schlag der unsere Universität noch vor Ihrer Abreise traf, und der traurige Anblikk der abschiednehmenden fortwandernden studierenden Jünglinge, dies waren in der That keine Umgebungen um einen kritischen Richterstuhl dazwischen aufzuschlagen, und kein Zustand um Wörter Redensarten und Wendungen scharf ins Auge zu fassen, oder mitten in dem gänzlich unterbrochenen Zusammenhange des Lebens den schlechten Zusammenhang einer kleinen Schrift zu beurtheilen; wiewol auf der andern Seite Sie mir damals, als so vieles verloren schien,

auch ein neutestamentisches Buch vielleicht eher Preis gegeben hätten als jezt. Nun befinden Sie Sich leidlich ruhig zwischen Ihren vier Wänden, und von mir muß ich mich fast wundern, daß die unerwünschte Muße zu der ich seit jener Zeit verurtheilt bin mir es nicht eher möglich gemacht hat Ihnen meine Schuld abzutragen, und daß ich auch jezt noch darauf denken muß möglichst sparsam mit der Zeit umzugehn. Darum hoffe ich, Sie lassen es sich gefallen, daß wenn ich Ihnen jezt die Sache darstelle wie sie mir erscheint, und Sie nach Möglichkeit zu überzeugen suche, es so geschieht daß das theilnehmende theologische Publicum gleich mit eingehn kann. Diese Einrichtung hat man-
6 cherlei Vortheile. Denn indem ich gleich öffentlich rede, kann mir doch, wenn es bei Ihnen ja nicht gelingen sollte meine Behauptung durchzusezen, dies bei manchem andern indeß gelungen sein; und daraus, daß ich mich doch unmittelbar und zunächst an Sie wende, ziehe ich den Nuzen, daß ich manches als unter uns abgemacht voraussezen kann, worüber unser Publicum, welches wie Sie wissen immer nicht weit genug auf die ersten Grundsäze zurükkgehen kann, vielleicht erst Rath zu pflegen und Einverständniß zu treffen verlangen möchte. Denn warlich, das sollte mir schlecht gefallen, wenn ich nun erst allerlei Vorreden machen müßte über die Befugniß zu einer solchen Untersuchung, und mich höflich entschuldigen bei vielen, daß ich schlechthin nichts davon verstehe, warum wol die neutestamentischen Bü-
7 cher in irgend einer Hinsicht irgend anders sollten behandelt werden als andere, oder welches andere Maaß man anlegen sollte, um über einen Verdacht gegen ihre Aechtheit zu entscheiden, als bei andern alten Schriften, sondern daß ich für diese Sammlung keine andere Regel wüßte, als für andere, welche die alten Grammatiker gemacht haben, daß nämlich nicht die Sammlung sondern nur jede einzelne Schrift als ein ganzes anzusehen ist, und für sich selbst stehen und Beweis führen muß wem sie angehöre, dabei aber auch die übrigen derselben Sammlung als Zeugen anführen kann und annehmen muß. Freilich sollte man

denken, hiegegen dürften selbst die strengsten Anhänger der Ein-
gebungslehre, in wiefern sie nur Protestanten sind und bei den
Sammlern nicht wieder dieselbe Eingebung voraussezen, nichts
einzuwenden haben. Denn wenn sich nun zeigen ließe daß eine
Schrift sowol im Gebrauch der Wörter und Redensarten als in 8
der Wendung und dem Zusammenhang der Gedanken von den
übrigen desselben Schriftstellers gänzlich abwiche: so wäre es doch
fast thöricht anzunehmen daß sie dennoch dem dessen Namen sie
trägt angehöre, und also vorauszusezen, der heilige Geist habe
sich eines seiner Instrumente gar nicht der Natur desselben ge-
mäß sondern ganz ihr zuwider bedient, wie einer unserer komi-
schen Dichter die Tonkünstler beschuldigt daß sie es mit den
ihrigen nicht selten thäten. Aber wie gesagt so klar dies alles
mir ist, so lieb ist es mir doch daß ich nicht nöthig habe es erst
durchzufechten indem ich zu Ihnen rede. Und dann kämen noch
diejenigen welche es am meisten mit der Nuzanwendung zu thun
haben, von unsern Amtsgenossen den Predigern viele, und be-
klagten sich über die Menge der schönen Trost- und Ermahnungs- 9
und Beweissprüche, die nun verloren gingen. Doch warum bin
ich erst hierauf gekommen! Dies ist die nicht genug zu bekla-
gende beschränkte Ansicht des heiligen Buchstabens, an die ich
nicht denken kann ohne theils darüber zu jammern theils mich
dagegen zu ereifern. Als ob nun großes daran könnte gelegen
sein, daß dies oder jenes was wirklich und unläugbar im Sinne
des Christenthums von uns speculirt und gelehrt oder den Chri-
sten aufgegeben wird, doch auch ja ein und das andere Mal
mehr, oder um es gleich ganz und grade herauszusagen, daß es
überhaupt je buchstäblich in den heiligen Büchern stehe, und wir
nicht vielmehr volles Recht hätten, auch das mit demselbigen
göttlichen Ansehn vorzutragen, was so gewiß als die heiligen
Bücher eine bestimmte Sinnesart und Ansicht darlegen, eben
weil es in diese Ansicht gehört, aus ihrem wesentlichen Inhalt 10
herfließt und in Uebereinstimmung damit steht, also auch wirklich
im ganzen derselben enthalten ist, wenngleich nicht einzeln her-

ausgehoben. Deshalb warlich könnte ich an jeder kritischen Untersuchung ganz ruhig theilnehmen, und noch manches missen aus unserer biblischen Sammlung, und gewiß mit mir jeder, der nicht etwa der wunderbaren Meinung zugethan ist, das Christenthum könne seine Göttlichkeit nur abgeleitet besizen von einer irgend anderweitigen Göttlichkeit der Schrift, und habe sowol seine Einheit als die Begründung seiner einzelnen Theile nur in ihr, sondern für den vielmehr die Göttlichkeit der Schrift keine andere ist als die Göttlichkeit des darin enthaltenen, des Christenthumes selbst. Allein hierüber wird wol das unselige Hin- und Herschwanken und das behutsame Verbergen des Streit-
11 punktes unter unbestimmten Wörtern, die doch wenn man sich darüber vereiniget nur einen unsichern Waffenstillstand gewähren, dies alles wird wol so bald noch kein Ende nehmen, besonders unter denen unseres Standes, welche durch die gewöhnliche halb gelehrte halb superstitiöse Behandlungsweise aus der natürlichen Ansicht des gesunden religiösen Sinnes einmal herausgerissen und doch außer Stande sind mit Hülfe einer höhern Einsicht wieder zu ihr zurükkzukehren. Für diese weiß ich dann keinen andern Trost, wenn sie doch Bedenken tragen sich der Stellen aus einer untergeschobenen aber doch alten und ächt christlichen Schrift nach wie vor zu bedienen, als daß sich bei genauerer Betrachtung vielleicht finden wird, daß, wenn sie anders grammatisch gewissenhaft mit ihrem Text umgehn wollen, sie eben nicht etwas bedeutendes und sehr brauchbares werden verloren haben.

12 Allein daß ich ja nicht das Ansehen gewinne, als wollte ich, unter dem Vorwande nur über Meinungen hinwegzueilen die Ihnen eben so wenig gelten als mir, zugleich unvermerkt und arglistigerweise mich um etwas herumschleichen was Sie mir allerdings einzuwenden gedächten! Wenn ich mich nämlich an Ihre Frage erinnere, ob ich denn irgend Zeugnisse oder historische Spuren für meinen Verdacht hätte, eine Frage, die wie Sie sehen werden zu bejahen oder zu verneinen ist, je nachdem wir uns über den Sinn der Worte verständigen: so kann mir

doch fast zweifelhaft werden, ob Sie mir die angezogene und
auch von mir auf einem andern Gebiete schon eben so aufge-
stellte Regel zur kritischen Würdigung einzelner Stükke aus al-
ten Sammlungen nicht werden streitig machen, oder ob Sie
nicht wenigstens sagen werden, daß so weit sie auf das Neue 13
Testament anwendbar sei sie offenbar gegen mich zeuge; und ich
will gewiß diese Bedenklichkeit nicht von mir hinwegschieben.
Soll nämlich, können Sie sagen, unser Glaube an die Authentie
der neutestamentischen Schriften auf dem Zeugniß der Zeitgenos-
sen oder wenigstens solcher Schriftsteller beruhen welche nahe ge-
nug an jene Zeit hinanreichen, daß ihr Zeugniß zugleich für das
Zeugniß der Zeitgenossen selbst gelten kann: so wäre es bei der
ausnehmenden Seltenheit solcher Schriftsteller, bei der großen
Wahrscheinlichkeit daß jene Schriften nicht einmal gleich nach
dem Tode der Apostel sind gesammelt worden, und in Erwägung
der Schwierigkeit ihrer Verbreitung und der wenig ausgebreite-
ten Bildung und Bücherkenntniß unter den ersten Christen über-
haupt sehr unbillig solche Beweise für jedes einzelne Buch zu
fordern, und wo nicht es für einen Spätling oder ein Wechsel- 14
kind halten zu wollen. Und wiederum, würden Sie wol fort-
fahren, wenn wir uns der nächsten Zeugnisse entsagen, und doch
jeden einzelnen Aufsaz besonders prüfen und bestätigen wollen:
so müßten wir uns nur auf die innern Kennzeichen beschränken,
für welche es bei gar vielen unter diesen Büchern an der gehö-
rigen Basis auf welcher wir mit Erfolg operiren könnten noth-
wendig fehlen, und daher immer zweifelhaft bleiben muß, wem
sie eigentlich mögen zuzuschreiben sein. Aber wenn dem nun
auch so wäre, liebster Freund, und wir nie erführen wem eigent-
lich der zweite Brief Petri angehört und die beiden lezteren des
Johannes, und die Apokalypsis und der Brief an die Hebräer,
anderer noch unentschiedenen Fragen zu geschweigen: so weiß ich
nicht warum es nicht besser sein sollte dies alles nicht zu wissen,
aber der kritischen Kunst, indem die Aufgabe offen gehalten wird 15
und der Preis gewonnen werden kann, die Möglichkeit daß sie

es entdekken könne übrig zu lassen, als über dies und manches
andere aus ganz unzureichenden Gründen die Untersuchung für
abgeschlossen zu erklären, so daß wir es gar nicht mehr mit Si-
cherheit erfahren können. Doch was wollen wir uns mit allge-
meinen Verhandlungen die Zeit verkürzen? lassen Sie uns lieber
sehen wie die Sache mit unserm Briefe insbesondere steht. In
Absicht der Zeugnisse zuerst scheint er allerdings unter die begün-
stigtsten Bücher zu gehören; denn nicht nur gehört er gar nicht
unter die *ἀντιλεγόμενα* oder *νόθα* des Eusebios, so daß diesem
gar kein Zweifel bekannt gewesen zu sein scheint den in frühern
Zeiten irgend bedeutende Männer oder einzelne Kirchen gegen ihn
gehabt hätten, sondern er wird vielmehr schon von den Zeiten
16 des Irenäos an überall angeführt, ja schon früher wird Poly-
karpos unter diejenigen gezählt welche Stellen aus ihm entleh-
nen. Hiegegen weiß ich nichts anzuführen, als daß unser Brief,
welches Schikksal er freilich mit dem zweiten an denselben Ti-
motheos und mit dem an den Titos theilt, in dem Kanon des
Markion fehlte. Doch ich will daraus nur wenig beweisen, weil
ich jezt gar nicht den großen Abweg mit Ihnen machen möchte,
zu untersuchen was eigentlich in welchen Fällen aus den Nach-
richten über diesen Kanon zu schließen ist. Ich könnte noch hin-
zufügen daß die Anführung des Polykarpos mir etwas bedenk-
lich scheine; denn die Worte *Ἀρχὴ δὲ πάντων χαλεπῶν φι-
λαργυρία* stimmen mit den Worten unseres Briefes *Ῥίζα γὰρ
πάντων τῶν κακῶν ἐστιν ἡ φιλαργυρία* weit weniger wört-
lich überein, als bei einem Gemeinspruch dieser Art nöthig wäre,
17 um auf eine Anführung zu schließen; und wenn die folgenden
Worte *Εἰδότες οὖν ὅτι οὐδὲν εἰσηνέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον,
ἀλλ' οὐδὲ ἐξενεγκεῖν τι ἔχομεν* freilich wol genauer mit Cap.
6, 7 unseres Briefes zusammen treffen als jene Worte mit V.
10, so sind sie doch ebenfalls ein so trivialer Ausdrukk, und so
genau mit jenem Gemeinspruch zusammenhängend, daß in der
That wenig daraus zu schließen ist, sobald irgend ein der Ver-
muthung ungünstiger Umstand eintritt. Und ein solcher ist doch

in der That dieser, daß unmittelbar fast darauf in dem Briefe
des Polykarpos von den Weibern und Wittwen die Rede ist,
und sich, ohneracbtet unser Brief sich dadurch auszeichnet der
einzige zu sein im Neuen Testament der Vorschriften für die
lezteren enthält, hier dennoch nicht die mindeste Spur einer An-
führung zeigt, die in der That kaum wäre zu vermeiden gewe-
sen, wenn Polykarpos unsern Brief so im Gedächtniß hatte, daß 18
er jene Worte daraus entlehnen konnte. Umstände dieser Art,
ich gestehe es Ihnen, haben für mich, wenn sie gleich nur nega-
tiv sind, eine so große kritische Wichtigkeit, daß ich hieraus gleich
festsezen möchte, Polykarpos habe unsern Brief nicht gekannt,
und wir würden ihn, auch wenn uns alle seine Schriften übrig
geblieben wären, nicht darin angeführt finden. In den übrigen
Schriften der apostolischen Väter aber ist nirgends etwas aus
unserem Briefe entlehnt, daß ich wüßte, oder seiner erwähnt.
Was endlich den Eusebios betrifft, so behandelt er in jener be-
kannten Stelle H. E. III, 25 die paulinischen Briefe als Ein
ganzes, was freilich beweiset wie lange vorher schon die Samm-
lung grade so wie wir sie haben abgeschlossen war, aber auch
wie unkritisch man dabei zu Werke gegangen ist. Von dieser
Seite also steht die Sache wol so, daß wenn sich gegründeter 19
Verdacht gegen unseren Brief zeigt, er durch die Zeugnisse des
Alterthumes allein schwerlich könnte gerettet werden. Der Ver-
dacht selbst aber muß freilich anders woher kommen, nämlich aus
den inneren Kennzeichen; und wie vielfältig er mir hier entge-
gengekommen ist und sich unwiderstehlich aufdrängt, das sollen
Sie eben sehen und beurtheilen. Denn bei einem für paulinisch
ausgegebenen Briefe kann es uns unmöglich an den Mitteln uns
von seiner Aechtheit zu überzeugen fehlen, und für diese Samm-
lung für sich genommen muß ich eben, ganz entgegengesezt dem
Eusebios, die aufgestellte Regel in der größten Strenge festhal-
ten. Zuerst nämlich haben wir ja für sie einen so gut als gleich-
zeitigen Schriftsteller, nämlich in dem Neuen Testament selbst, an
den, um ja nicht mehr zu sagen als ich verantworten kann, und 20

nicht über die Redaction dieses merkwürdigen Buches voreilig
etwas abzusprechen, an den in der Apostelgeschichte enthaltenen
Aufsäzen. Hier finden wir Reden des Paulos, welche offenbar
gar nicht gleich den hellenischen und römischen die deutlichsten
Spuren an sich tragen von dem Geschichtschreiber verfaßt zu
sein; wir finden ferner, wenngleich nur fragmentarisch, eine Er-
zählung der merkwürdigsten Begebenheiten seines apostolischen Le-
bens, und was noch mehr ist eine durch alle Kennzeichen sich
empfehlende sehr lebendige Darstellung seines Charakters und sei-
ner Handelsweise. Aus der Uebereinstimmung mit diesen Nach-
richten müssen sich unstreitig die wichtigsten und größten seiner
Briefe als ächt unmittelbar erweisen lassen, und diese wiederum
müssen den übrigen als Typos der Composition und der Schreib-
21 art vorstehen, und denen die hierin mit ihnen übereinstimmen um
so mehr zur Beglaubigung dienen, als eine sehr kunstreiche und
besonnene Nachahmung unter den Christen jener Zeit nicht zu
denken ist. So angesehen, hoffe ich, werden Sie gegen die An-
wendung meiner Regel auf den vorliegenden Fall nichts einzu-
wenden haben, sondern mir Befugniß zum Zweifeln zugestehen,
wenn meine Bedenklichkeiten wirklich durch Anlegung dieses
Maaßstabes entstanden sind, und mir um so mehr beistimmen je
mehr Sie Sich selbst überzeugen wie wenig der Brief demselben
gerecht ist. Genau genommen bin ich nicht einmal der erste dem
ein solcher Verdacht aufsteht, sondern wenn auch sonst niemand,
wie ich denn keinen weiter weiß, so hat doch einer der gründ-
lichsten und am meisten kritischen Forscher alter christlicher Ge-
22 schichten unter den Theologen unserer Zeit, J. E. C. Schmidt,
in seiner Einleitung ins Neue Testament S. 260 wirklich einen
solchen Verdacht, und wol gewiß für jeden der aufmerken will,
bestimmt genug geäußert. Und zwar auch in Bezug auf die
Apostelgeschichte, weil nämlich die Angaben des Briefes mit den
Nachrichten, die jene ertheilt, nicht übereinstimmen wollen. Den
einzigen Ausweg gegen diesen Widerspruch nimmt er zwar auch
an, aber offenbar nur mit dem Gefühl daß es ein Nothbehelf

sei; und wenn Sie seine Worte recht betrachten, werden Sie
nicht zweifeln daß dieser Gelehrte in einem Zweifel befangen ge-
wesen, der ihm nur noch nicht ausgebildet genug schien, um in
einer Schrift wie diese bestimmter geäußert zu werden. Wirk-
lich führt auch jener Ausweg, wenn man ihn weiter verfolgen
will, nicht aufs geraume, sondern nur in eine andere neue Ver-
wirrung hinein. Indeß gestehe ich Ihnen, so wie der Zweifel 23
dort vorgetragen ist, ergriff er mich während der Lesung so wenig,
daß ich mich erinnere noch in einer Vorlesung beiläufig, als ich
Stellen aus diesem Briefe anderwärts zur Erklärung brauchte,
meine Verwunderung geäußert zu haben, wie ein so besonnener
Kritiker diesen Brief auch nur so anzweifeln könne. Daher will
ich, weil meine eigne Ueberzeugung mir nicht auf diesem Wege
vornehmlich gekommen ist, auch unsere gemeinschaftliche Untersu-
chung nicht hier anknüpfen, sondern sie so führen wie ich nach
Maaßgabe meiner eignen Erfahrung glauben darf die Sache am
hellsten einleuchtend machen zu können. Und vielleicht lege ich
hiemit ein nicht allzugünstiges Geständniß ab über mich selbst.
Denn es kann wol sein daß Ihnen und mehreren einige sehr
stark hervortretende Einzelheiten schon fast genügten; allein da
mir selbst nur durch öfteres Lesen, indem ich mich zur Erklärung 24
des Briefes in meinen Vorlesungen anschikken wollte, recht ge-
wiß geworden ist wie es sich damit verhalte, und ich gern von
mir kann sagen lassen daß ich länger gezweifelt als billig: so
lassen Sie mich auch hier lieber zu viel thun als zu wenig, und
einen solchen Weg einschlagen, der Sie ebenfalls, wenn Sie ihn
mit mir gehn wollen, zu einer öftern Lesung des Briefes nö-
thigen wird.

Und wobei könnte ich nun besser anheben, als bei einer an-
dern bedenklichen Frage von Ihnen, ob ich nämlich, da mir vie-
les so wunderlich vorkomme und ganz abweichend, auch unsern
Brief mit den ihm am nächsten kommenden, dem zweiten an den
Timotheos und dem an den Titos recht sorgfältig verglichen
hätte. Das hatte ich nun allerdings schon damals, und habe es

25 seitdem noch mehr gethan; wie denn ein großer Theil von dem was ich Ihnen vortragen werde, grade als Resultat dieser Vergleichung sehr merkwürdig und am meisten einleuchtend ist. Nur lassen Sie uns erst übereinkommen, wiefern wol diese drei Briefe zusammengehören und worin sie einander ähnlich sein müßten, so daß sie sich mehr von den übrigen absondern und in einen eignen Kreis zusammenstellen. Nämlich alle drei haben wol nur das allerdings merkwürdige unter sich gemein, daß sie an einzelne Personen gerichtet sind, in welcher Beziehung sie dann noch den kleinen Brief an den Philemon sich zugesellen würden, von dem aber doch hier weiter nicht die Rede sein kann. Dem Inhalt nach aber sind sie bei weitem so genau nicht verwandt; sondern unser Brief hat mit dem an den Titos nur zum Theil die Absicht gemein, über die in einer Gemeine zu treffenden Anordnun-
26 gen das nöthigste vorzuschreiben, mit dem andern an den Timotheos gar nur die persönlichen Verhältnisse des Paulos und seines Schülers, von denen aber hier sehr wenig die Rede ist, und sonst wenige Einzelheiten, und jene beiden zumal, der zweite an den Timotheos und der an den Titos, haben was den Inhalt betrifft gar nichts ähnliches. Dazu kommt noch ein bedeutender Unterschied der Zeit. Denn wenn sich auch nicht genau bestimmen läßt wann eigentlich der Brief an den Titos geschrieben worden ist: so fällt doch gewiß der zweite Brief an den Timotheos um mehrere Jahre später als der erste der Angabe nach müßte geschrieben sein, in einer merkwürdigen erfahrungsreichen Zeit, von der die erste Hälfte, jene Reise nämlich des Paulos um die Gemeinen zu besuchen und mit der gesammelten Steuer
27 gleichsam triumphirend in die Mutterkirche einzuziehen, ohnstreitig die Blüthe seines Apostolats zu nennen ist, die andere dagegen, das einsame lange Gefängniß, als der Anfang seines Märtyrerthums gelten kann. Der erste Brief gehört dann offenbar noch der ersten, der zweite der andern Periode an, und dies reichte in der That hin um eine bedeutende Verschiedenheit zu begründen. Dennoch lasse ich mir die durch unsern Brief ver-

mittelte Gemeinschaft aller dreier gefallen, auch in Beziehung auf die Sprache, und will mich nicht wundern auch über eine größere Uebereinstimmung als zu erwarten wäre, wenn nur alles rechtlich dabei zugeht.

Dies sollte denn auch das erste sein was wir mit einander in Betrachtung zögen, zu sehen wie viele Einzelheiten unser Brief in Absicht auf die Sprache nur mit jenen beiden gemein hat, und wie wunderlich diese Gemeinschaft näher angesehen herauskommt. Allein zuvor lassen Sie Sich gefallen noch eine kleine 28
Wanderung darauf anzustellen, wieviel Sprachschäze wir in unserem Briefe antreffen, die auch in jenen nicht, sondern nirgends in paulinischen Briefen ja größtentheils überhaupt im Neuen Testament nirgends vorkommen. Freilich werden Sie sagen, es sei natürlich bei einem Schriftsteller von dem wir überall nur weniges und dies wenige in mehreren einzelnen Aufsäzen von ganz verschiedener Abzwekkung vertheilt besizen, daß in jedem mehreres vorkomme was sich sonst nicht findet. Und wer sollte dies nicht zugeben? Allein Sie werden gestehen müssen daß diese Seltenheiten für unseren Brief ganz unverhältnißmäßig sind. Nur müssen Sie dies unerfreuliche über sich ergehen lassen, daß ich Ihnen nun, ganz anders als man sonst bei Gastmahlen mit kleinen die Eßlust reizenden Schüsselchen anzufangen pflegt, zuerst ein trokknes möglichst vollständiges Verzeichniß von Wörtern 29
vorseze.

Sehr bald V. 3 kommt Ihnen das wunderliche sonst nirgends im N. T. erscheinende Wort *ἑτεροδιδασκαλεῖν* entgegen, welches seiner Natur nach ein anderes gar nicht vorkommendes *ἑτεροδιδάσκαλος* voraussezt, und freilich auch dann nur schlecht wäre, da von so vielen Compositis auf *διδάσκαλος* kein einziges auf *διδασκαλεῖν* meines Wissens vorkommt. Es kommt Cap. 6, 3 noch einmal wieder, wie denn überhaupt viele von diesen seltenen den paulinischen Schriften sonst ganz fremden Wörtern in unserm Briefe selbst mehrmals vorkommen, recht als wäre der Verfasser eben auch in Noth seine Ausdrükke zu wie-

derholen, hätte aber nur einen anderen Vorrath als Paulos. Die lezte Stelle erklärt durch einen Zusaz sehr deutlich, daß nichts
30 anderes gemeint ist als abweichend lehren von der *ὑγιαίνουσα διδασκαλία*. Sonst sollte man aus dem der Form nach ganz analogen und gewiß paulinischen *ἑτεροζυγεῖν* zierlicher vermuthen, es bezöge sich mehr auf das unähnlich andern neben ihnen bestellten Lehrern lehren. So nähert es sich mehr dem *ἑτερόγλωσσος* aus 1 Cor. 14, 21, welches außer jenem das einzige Analogon dafür in den Paulinischen Schriften ist. Allein sehen Sie nur wie sich Paulos anderwärts aus Unkunde des bequemen Wortes mühsam durchhilft mit dem *ἄλλον Ἰησοῦν κηρύσσειν* 2 Cor. 11, 4, mit dem *ἕτερον εὐαγγέλιον* ebendas. und Gal. 1, 6, oder mit dem *εὐαγγελίζεσθαι παρ' ὃ εὐηγγελισάμεθα* ebendas. V. 8 und 9. Ich möchte aber sagen unser Wort habe schon einen etwas zu hierarchischen Geschmakk für ihn. Basilios, Chrysostomos und Theodoretos, bei denen es vorkommt, mögen es wol ursprünglich aus unserem Briefe haben.

31 *ἀπέραντος* V. 4, eine Form die wahrscheinlich im gemeinen Leben nicht so selten war als wir sie in Büchern finden, kommt auch nirgend wieder im N. Test., und der Verf. hätte kein besseres Wort wählen können, damit uns seine schwer zu bestimmenden *γενεαλογίαι*, von denen wir unten werden reden müssen, ja noch schwieriger würden. Schon die auslegenden Väter Chrysost. Hom. 1. *ἤτοι πέρας οὐδὲν ἐχούσαις, ἢ οὐδὲν χρήσιμον, ἢ δυσκατάληπτον ἡμῖν*, oder wie Oekumenios beides zusammenzieht *τὸ δὲ ἀπεράντοις οἷον τοῖς μὴ ἔχουσι πέρας τι χρηστόν*, wissen offenbar nicht recht was sie daraus machen sollen. Scheint Ihnen aber nicht auch als ob wir fast ein Recht hätten von Paulos bei solchen Stellen irgend ein Spiel mit dem Wort oder mit Gegensäzen zu erwarten was uns Aufklärung gäbe?

νομοδιδάσκαλοι V. 7 sind auch in den paulini-
32 schen Schriften sonst nicht zu finden, und Sie sollen die Wahl haben, ob Sie meinen wollen, es bedeute hier weniger gewisse

Verrichtungen oder auch nur Kenntnisse, als vielmehr eine bestimmte Denkungsart, nämlich das hinübertragen wollen des mosaischen Gesezes in das Christenthum, wie Theodoretos zu erklären scheint Ed. Hal. Tom. 3. p. 640, was doch gewaltig abweichend wäre; oder ob Sie, versteht sich ohne mit Heinrichs zu glauben die christlichen *πρεσβύτεροι* wären wirklich *νομοδιδάσκαλοι* genannt worden, was ganz wunderlich ist, doch vorziehen es in der Bedeutung zu nehmen wie es im Lukas vorkommt für *γραμματεῖς*, und dann übersezen, Sie wollen unter uns gleichsam die *γραμματεῖς* vorstellen; wie Chrysostomos es auch zu verstehen scheint, wenn er sagt *Ὁρᾷς καὶ ἄλλην αἰτίαν τὴν τῆς φιλαρχίας; διὰ τοῦτο καὶ ὁ Χριστὸς ἔλεγεν, Ὑμεῖς δὲ μηδένα καλέσητε Ῥαββί,* und es dann noch mit Gal. 6, 13 33
zusammenstellt. Allein eine solche Parallele wäre wiederum eher von jedem andern zu erwarten als von Paulos.

νόμος κεῖται V. 9. Dieser Ausdrukk von sehr guter Grācität kommt meines Wissens im ganzen übrigen N. Test. eben so wenig vor als sonst noch bei Paulos, der immer sagt *κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος*, oder *οἱ τοιοῦτοι οὐκ εἰσὶν ὑπὸ νόμον.*

πατραλοίας, μητραλοίας, ἀνδροφόνος, ebend. alles dem N. Test. fremde Wörter. Auch pflegt Paulos in solchem Zusammenhange dergleichen den Heiden selbst ursprünglich fluchwürdiges und gräuelhaftes nicht vorzuführen. Gal. 5, 21, wo *φόνος* in einer ähnlichen Verbindung vorkommt, hat er offenbar nur den Gleichklang gesucht, und Röm. 1, 29, wo derselbe Fall stattfindet, hat man es deshalb schon immer nicht in dem buchstäblichen Sinne genommen.

θέμενος εἰς διακονίαν V. 12 ist auch eine schlechte 34
Redensart, von der ich sagen möchte sie käme im Paulos sonst nicht vor. Denn er redet besser 1 Cor. 12, 28 *οὓς ἔθετο ὁ θεὸς ἀποστόλους*, 2 Tim. 1, 11 *ἐτέθην ἐγὼ κῆρυξ* und bei Lukas Act. 20, 28 *ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους*, so daß ich nicht einsehe warum er nicht auch hier sollte geschrie-

den haben *θέμενος διάκονον*. Oder sollten Sie mir 1 Theſſ. 5, 9 *οὐκ ἔθετο ἡμᾶς εἰς ὀργήν* entgegenſtellen wollen? Schwerlich wol.

διώκτης V. 13 finden Sie auch nur dies Eine Mal. Weit gelinder iſt doch wenn Paulos ſonſt von ſich ſelbſt ſagt *ὥς ποτε ἐδίωκον* oder von ſich ſagen läßt *ὁ διώκων ἡμᾶς ποτε*. Und daß er den Unterſchied beider Ausdrükke gefühlt hat, ſieht man wol aus der Art wie er *ζηλωτὴν* Gal. 1, 14 braucht. Doch auf dieſe merkwürdige Stelle kommen wir noch einmal zurükk.

ἀποδοχή hier V. 15 und Cap. 4, 9 ſo wie *ἀπόδεκτος* Cap. 2, 3 und 5, 4 ſind auch nicht einheimiſch im N. Teſt.; ſogar das Zeitwort *ἀποδέχεσθαι* iſt wenigſtens nicht pauliniſch. *εὐπρόσδεκτος*, wofür ja unſer Wort bequemer geweſen wäre, finden Sie Röm. 15, 16 und das ganz einfache *δεκτός* Phil. 4, 18, dieſem fügt aber Paulos ſein gewöhnliches Wort *εὐάρεστος* hinzu. Bei unſerm Worte ſcheint übrigens offenbar die gaſtliche Bedeutung der guten Aufnahme mit zu ſpielen, in welcher es auch Plutarchos mit *κλῆσις* verbindet, *σοφῶν καὶ ἀγαθῶν ἀνδρῶν ἀποδοχὴ καὶ κλῆσις* Tom. II, p. 150. Offenbar heißt ſo *ἀπόδεκτος ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* wohlaufgenommen bei Gott. Faſt wunderbar wäre es, wenn Paulos dieſer Ausdrukk ſo geläufig geweſen wäre wie man aus unſerem Briefe urtheilen müßte, daß wir gar kein Spiel deſſelben mit dem bei ihm ſo ſehr häufigen *κλῆσις* antreffen ſollten. — Das wollen wir ſchenken, um nicht auszuſehen als ob uns nichts zu klein wäre, daß V. 16 dieſer Artikel *ἵνα ἐνδείξηται τὴν πᾶσαν μακροθυμίαν*, den ich ſo auch nirgends loben möchte, ſich bei Paulos ſonſt nicht findet, ſo gewöhnlich ihm auch die Wendung iſt *ἐν πάσῃ σοφίᾳ, εἰς πᾶσαν ἀρέσκειαν, εἰς πᾶσαν ὑπομονήν, ἐν πάσῃ μακροθυμίᾳ, μετὰ πάσης ἐπιταγῆς, πᾶσαν ἐνδεικνύμενος πρᾳότητα*. Soll ich aber auch das ſchenken, daß *ἀπωθεῖσθαι* hier V. 19 offenbar von denen muß verſtanden werden, die ſchon im Chriſtenthum geweſen ſind und alſo

den Glauben und das gute Gewissen in sich hatten? In den LXX lesen wir freilich *ἀπωσάσθωσαν τὴν πορνείαν αὐτῶν* Ezech. 43, 9; Paulos aber braucht das Wort in seiner eigentlichen Bedeutung, wo das was jemand von sich stoßen soll außer ihm sein muß. Röm. 11, 1 *μὴ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ*; und bei Lukas Act. 13, 46 *ἐπειδὴ δὲ ἀπωθεῖσθε τὸν λόγον*. Das gleich folgende *ναυαγεῖν* kommt im N. T. auch 37
nirgends metaphorisch vor, und schlecht ist es hier, weil es einen leicht über das *ἀπωθεῖσθαι* verwirren könnte, was auch ein Schiffsausdrukk ist, Pollux 1, 114.

In den lezten Worten unseres Capitels wird gewöhnlich das *παιδεύεσθαι* als *κολάζεσθαι* erklärt. Theodoretos nimmt es freilich ganz streng so, wie Sie am deutlichsten aus den lezten Worten seiner Erklärung sehen können, *ἐκείνους δὲ εἰκὸς ἦν παιδευομένους μεταβαλεῖν τὴν γνώμην*. Auch Chrysostomos scheint derselben Meinung zu sein, da er die Frage aufwirft, warum der Apostel sie nicht selbst gezüchtiget habe. Allein Phavorinus, welcher lehrt diese Bedeutung werde nur in der heiligen Schrift gefunden, meint gewiß die zahlreichen alttestamentischen Stellen, nicht die unsrige. Hier würde diese Bedeutung die Structur gar zu schlecht machen wenn man nicht 38
ἵνα für *ὥστε* nehmen und übersezen wollte, so daß sie durch die Strafe außer Stand gesezt würden zu *βλασφημεῖν*, was wol niemand wollen wird. Das Strafen liegt schon in dem *παρέδωκα*, und das *ἵνα* deutet offenbar auf eine Folge, damit sie lernen, wie wir auch als Drohung sagen, ich will dich lehren, ohne daß man deshalb sagen könnte lehren hieße bei uns auch strafen. Allein auch in dieser Bedeutung lehren kommt nun die Structur *παιδεύειν τινά τι* im N. Test. nirgends vor.

Im zweiten Cap. haben wir gleich an *ἔντευξις* ein schönes Wort, das nur in unserem Briefe noch einmal Cap. 4, 5 vorkommt. Theodoretos und Oikumenios erklären es durch *κατηγορία τῶν ἀδικούντων*. Und freilich da hier, auf eine ganz andere Art wie mir scheint als Paulos zu häufen pflegt, alle

Worte gehäuft sind die nur je vom Gebet gebraucht wurden:
39 so geräth, wer nun jedem Worte sein eigenes Gebiet anweisen
will, leicht in Verlegenheit. Denn da schon *δέησιν* erklärt war
durch *ἱκεσία ὑπὲρ ἀπαλλαγῆς λυπηρῶν προσφερομένη* und
προσευχή durch *αἴτησις ἀγαθῶν*, so blieb wol kaum ein ande-
rer Ausweg übrig. Allein diese Erklärung ist bei der zweiten
Stelle Cap. 4, 5 gar nicht anzuwenden und auch sonst schlecht
genug. Bei den Alten entspricht *ἔντευξις* genau dem einzigen
wahren Sinne von *ἐντυγχάνειν* mit jemand zusammentreffen.
So auch *ἔντευξις* Sap. 8, 21 und 16, 28, bald absichtlich bald
von ohngefähr. Und weil dann hier das Gespräch das erste ist
waran man denkt, so kann natürlich *ἐντυγχάνειν τινὶ κατά τι-
νος* heißen jemand anklagen, und *ὑπέρ τινος* Fürsprache einle-
gen. Beides braucht auch Paulos; aber man darf ihn nicht
beschuldigen, daß er *ἔντευξις* für sich allein in einer Bedeutung
genommen habe die es nur durch die Verbindung mit jener er-
40 steren Partikel erhalten konnte. Das einzige was die beiden Vä-
ter für sich haben ist eine Stelle 1 Macc. 10, 64 wo *οἱ ἐν-
τυγχάνοντες* für sich Ankläger zu heißen scheint. Schleusner be-
hauptet dies auch wirklich in seinem Spicil. I. und in dem
Lexic. allein glauben Sie es dem braven Lexikographen nicht, der
gern den Fehler begeht nach zu vielen Bedeutungen zu suchen.
Biel, der bis V. 61 mit seiner Citation zurükgeht, gab ihm ei-
nen Wink sich dieses Additament zu sparen, den er aber nicht
verstand. Dort nämlich steht *ἐπισυνήχθησαν ἄνδρες παράνο-
μοι ἐντυγχάνειν κατ᾽ αὐτοῦ*, und dieses *κατὰ* will noch im-
mer verstanden sein bis V. 64. Leider aber herrscht in unserer
Stelle eben so im Gegentheil das *ὑπὲρ*, und es bleibt also von
jener Erklärung schwerlich etwas übrig als der gute Wille un-
serm Autor zu Hülfe zu kommen. Eine andere soweit wenig-
41 stens richtigere Glosse *παράκλησις περὶ σωτηρίας ἑτέρων* ent-
geht wiederum dem Tadel der Abundanz nicht. Noch zweifel-
hafter wird was unser Mann wol gewollt habe durch die zweite
Stelle, wo man gar in Versuchung gerathen könnte *λόγος ἐν-*

τεύξεως zu construiren. Oikumenios strengt sich zwar sehr an, seiner vorigen Erklärung widersprechend uns zu sagen πρωθύστερον δὲ κεῖται· διὰ γὰρ λόγου καὶ ἐντεύξεως τῆς πρὸς θεὸν γενομένης, und kommt so glükklich über die fremde Bedeutung von λόγος θεοῦ die man hier gewöhnlich annimmt hinweg; aber noch ein solches πρωθύστερον soll doch auch bei Paulos nicht nachzuweisen sein.

Gleich in der Nähe V. 2 haben Sie abermals zwei nicht paulinische Wörter ἤρεμος und ἡσύχιος, von denen das erste auch überall im N. T. nicht vorkommt. Das Zeitwort ἡσυχάζειν ist freilich bei Paulos zu finden und so auch das Hauptwort ἡσυχία: allein statt des Adjectivs bedient er sich des ad- 42
verbiellen Ausdrukks ἐν ἡσυχίᾳ, der freilich aus 1 Cor. auch einmal in unserm Briefe copirt ist. — ἀντίλυτρον findet sich ebenfalls sonst nirgends. Auch wüßte ich im paulinischen Gebrauch keine Analogie für ein solches abundirendes ἀντί in der Zusammensezung, als etwa ἀντιμισθία. — Auch ἐπαίρειν V. 8, ein sonst im N. T. nicht seltenes Wort, ist nur im Medio und der diesem eigenthümlichen Bedeutung paulinisch. — Dagegen ist καταστολή auch im N. T. sonst nicht zu finden, und wir werden wol zweifelhaft bleiben müssen über die Bedeutung, ob καταστολή die Kleidung bedeutet und nur κόσμιος die Eigenschaft davon, oder ob wir, wie im Plutarchos καταστολὴ περιβολῆς vorkommt, schon bei dem ersten Wort an eine Eigenschaft der Kleidung zu denken haben, und das lezte nur ein abundirendes Beiwort ist. — Daß ein Wort wie μαργαρίτης bei Paulos weiter nicht vorkommt ist freilich nicht zu 43
verwundern. Dasselbe gilt von πλέγμα, wobei ich mich übrigens mit Salmasius an die Glosse des Hesychios halte, τὸ σὺν ταῖς θριξὶν πλεκόμενον γυναιξίν, was von Bändern und sonst mit eingeflochten wird, und überlasse Heinrichs Erklärung, nach welcher nun gar πλέγμασιν ἢ χρυσῷ statt πλέγματι χρυσῷ stehen soll, den Liebhabern.

ἐπαγγέλλομαι V. 10 kommt in dieser den Griechen so

gewöhnlichen Bedeutung profiteor aliquid sonst nirgends im N.
T. vor, als noch einmal in unserm Briefe Cap. 6, 21, wo es
überdies ziemlich schlecht steht. — Das dabei stehende *θεοσέβεια*
ist eben so einzig, und nur Johannes hat einmal das Adjectiv
θεοσεβής. — Noch haben Sie in diesem Cap. *αὐθεντεῖν*,
das weder im N. T. noch in den LXX vorkommt — sonst et-
44 was darüber zu sagen ist nach Wetstein nicht mehr nöthig —
und *τεκνογονία*, was eben wie *τεκνογονέω* und das ver-
wandte *τεκνοτροφέω* nur in unserm Briefe vorkommt.

Das dritte Cap. wird uns nur weniges aber zum Theil
merkwürdiges geben. Von *ὀρέγομαι* — welches in unserm
Briefe noch einmal Cap. 6, V. 10 vorkommt, wo *ὀρέγεσθαι
φιλαργυρίας* eine Ungenauigkeit von solcher Art ist deren Pau-
los sich nicht schuldig macht, gar nicht zu vergleichen, wie doch
Grotius thut mit *ὀρέγεσθαι πορισμῶν* Sap. 14, 3, sonst aber
außer dem Briefe an die Hebr., den ich wie Sie wissen nicht
für paulinisch halte, nirgends im N. T. — will ich nichts wei-
ter sagen wie es sich hieher verirrt hat. Das N. T. braucht
durchgängig dafür *ἐπιθυμεῖν*, Paulos auch wol *ἐπιποθεῖν*. —
Aber sagen Sie ob *καλὸν ἔργον* hier etwas anders heißen kann,
als ganz einfach res bona? oder ob Sie sich denken können daß
45 hier *ἔργον* irgend als ein zu verrichtendes gesezt ist, wie doch
offenbar in der einzigen paulinischen Stelle die sich dieser am
meisten nähert, Phil. 1, 6 *ὁ ἐναρξάμενος ἐν ὑμῖν ἔργον ἀγα-
θόν*? Bedenken Sie nun wie häufig Paulos in einem ganz
andern Sinne *ἔργα ἀγαθά* und *καλά* gebraucht, und *ἔργον*
durchaus immer nach seiner eigentlichen Geltung, und gestehen
Sie daß Sie diese Stelle ihm ganz fremde finden müssen.

ἀνεπίληπτος V. 2 kommt im N. T. nirgends, in un-
serm Briefe aber dreimal vor, zur abermaligen Bestätigung des
oben schon gesagten; wie denn den neutestamentischen Schrift-
stellern auch *ἐπιλαμβάνεσθαι* in der Bedeutung tadeln nicht
geläufig ist und höchstens einmal Luc. 20, 26 vorkommt. Pau-
linische Ausdrükke dagegen sind *ἄμωμος ἄμεμπτος ἀνέγκλητος*

νεόφυτος ist wieder ein ἅπαξ λεγόμενον. Nur in den
LXX kommt es öfters vor in der Bedeutung neugepflanzt. 46
Dem gemäß erklärt nun auch Chrysostomos durch νεοκατήχη-
τος, Theodoretos durch ὁ εὐθὺς πεπιστευκὼς und νεοτελής.
Pollux 1, 231 tadelt das Wort, εὐτελὲς μὲν γὰρ τὸ ὄνομα·
κέχρηται δὲ αὐτῷ Ἀριστοφάνης. Doch mehr noch als das
Wort wundert mich die Vorschrift selbst, wie Paulos es anfan-
gen wollte um keiner Gemeine von den vielen die er oft schnell
hinter einander auf einer Reise pflanzte einen νεοτελὴς zum ἐπί-
σκοπος zu geben! An den Titos auf Kreta macht er eine solche
Anforderung nicht. Aber freilich auch nur zwanzig Jahre später
war es schon ein leichtes. — Eben so ist δίλογος nirgends wei-
ter anzutreffen, und auch der fleißige Wetstein läßt uns hiebei
im Stich. Pollux führt das Wort an 2, 118, aber so daß man
nicht weiß, ob in der Bedeutung wie διλογία im Xenophon
vorkommt für Wiederholung, oder so wie es hier wol sein muß. 47
Nur diese Bedeutung, wie nach Grotius auch Schleusner thut,
durch i. q. δίγλωσσος auszudrükken, dünkt mich etwas sehr
dreist.

βαθμὸς V. 13 findet sich nirgends weiter im N. T.
In der kanonischen Sprache aber werden Sie es häufig genug
finden; ich verweise Sie nur der Kürze wegen auf Suic. thes.,
der Stellen genug gesammelt hat. Zweierlei Arten lassen sich
nur denken, wie das Wort kann zu verstehen sein. Entweder
sie steigen eine Stufe höher im Messiasreich, was man dann
von Seligkeit und Glükkseligkeit gegenwärtiger — wie Chryso-
stomos wol meint, wenn er sagt βαθμόν, τοῦτ᾽ ἔστι προκο-
πήν — oder künftiger — wie Theodoretos erklärt τὸν τιμιώ-
τατον βαθμὸν ἐν τῷ μέλλοντι λήψονται βίῳ — verstehen
könnte. Aber von einer Stufenleiter von Seligkeit scheint Pau-
los gar nichts zu wissen; dies ist kein Gedanke der nur irgend
bei ihm vorkäme. Und hätte er dabei an das militärische ge- 48
dacht, so ist dies grade eine von den Vergleichungen, die er gern
weiter ausführt; aber nirgends finden wir, daß er einer Stu-

fenleiter vom *στρατηγός* zum *στρατιώτης* gedacht hätte. Oder sie erwerben sich eine Stufe in der kirchlichen Würde zum Episkopat. Allein auch dies Stufenwesen möchte wol eben so wenig paulinisch sein als der Gedanke überhaupt einen *διάκονος* zum *ἐπίσκοπος* zu machen, da Paulos beides für verschiedene *χαρίσματα* hielt, Röm. 12, 7. Schmekkt also nicht auf jeden Fall die Redensart nach einem fremden Geist und einer etwas andern Zeit? Was aber auch der Verf. habe sagen gewollt: so hat er sich sehr schlecht ausgedrükkt durch dieses *βαθμὸν περιποιεῖσθαι.* — Noch weniger indeß weiß ich *παῤῥησίαν περιποιεῖσθαι* zu vertheidigen, was ich offenherzig bekenne gar nicht zu verstehen. Daß *παῤῥησία* außer der Freimüthigkeit auch guten Muth bedeute versteht sich von selbst und geht unmittelbar aus der Art hervor wie den Alten die Einerleiheit des Redens und Denkens überall vorschwebte. Aber schon Vertrauen in einen andern heißt *παῤῥησία* nie, und ich erbiete mich in jeder Stelle, die man so auslegen könnte, die obige Bedeutung als die einzig richtige nachzuweisen; vielweniger noch Vertrauen anderer in den dem die *παῤῥησία* zugeschrieben wird, wie Heinrichs hinwirft. Wie man sich nun durch das *καλῶς διακονῆσαι* Freimüthigkeit und guten Muth erwerben könne, und wie sich das hier an das vorige vom *βαθμός* anschließen solle, das verstehe ich gar nicht. Hiezu kommt noch daß *περιποιεῖσθαι* auch kein paulinisches Wort ist, er müßte es sich denn ausdrükklich für Ephesos aufgehoben haben, denn einmal leiht es ihm freilich Lukas Act. 20, 28 in der Rede an die ephesischen Aeltesten. Aber gewiß ist dies nur geliehen; denn Paulos bedient sich nur des Substantivs *περιποίησις*, ohnerachtet fast immer das Zeitwort eine leichtere und auch ihm nicht ungewöhnliche Structur gegeben hätte, wie 2 Theß. 2, 14 *ἐκάλεσεν ὑμᾶς εἰς περιποίησιν δόξης τοῦ κυρίου*, wo sogar durch den Gebrauch des Substantivs der Saz zweideutig wird. Wenn Sie mir einwenden, es wäre höchst wunderlich zu glauben, einer habe ein Zeitwort nicht gekannt, wenn er ein davon gebildetes

Hauptwort kennt: so antworte ich, gekannt gewiß, aber vermieden vielleicht, wenn er nicht sicher war, wie es in welchen Formen jenem Hauptwort analog könne gebraucht werden. — Nun ist in unserm Cap. nur noch das nirgends zu Hause gehörende Wort *ἑδραίωμα* zurükk, was wol am besten mit dem analogen *στερέωμα τῆς πίστεως* Col. 2, 5 zu vergleichen ist, und von Oikumen. sehr unbestimmt durch *βεβαίωσις* umschrieben und 51
gewiß noch schlechter per hendiad. erklärt wird.

Doch wir gehen zum vierten Cap., wo uns gleich *ῥητῶς* als ein gar nicht neutestamentisches Wort entgegenkommt und *ὕστερος* eben so wenig. Nur das Adverb. ist gewöhnlich, und warlich es wäre besser gewesen dies zu gebrauchen als *ἐν ὑστέροις καιροῖς* zu sagen. Das leztere Wort steht nun hier gar schlecht und bedeutungslos bloß für *χρόνος*. Paulos aber braucht sonst *καιρός* ganz richtig, denn es ist ihm immer eine durch irgend etwas qualitativ bestimmte Zeit. So ist gewiß auch das *πρὸς καιρὸν* 1 Cor. 7, 5 in Beziehung auf das folgende zu verstehen, und *πρὸς καιρὸν ὥρας* 1 Thess. 2, 17 nicht bloß *πρὸς ὀλίγον* wie Theodoretos erklärt, sondern das *καίριον* für sein ganzes Geschäft ist mit ausgedrükkt. Und dies
sind die zweifelhaftesten Stellen, so daß ich glaube, es wird keine 52
übrig sein als diese wo das Wort aus seiner eigentlichen Sphäre herausginge. Sollte etwa die wunderliche Bemerkung des Suidas *καιροὺς δὲ ἡ γραφὴ λέγει τὰς συμφοράς*, bei der man zunächst an Matth. 26, 18 denken möchte, mit auf unsere Stelle gehn?

καυτηριάζω, denn ich will nicht entscheiden daß man *καυστηριάζω* schreiben müsse, ist auch nicht einheimisch im N. T. Des Sinnes wegen würde ich mich am liebsten an den Theodoretos halten, *κεκαυτηριασμένους δὲ τὴν ἰδίαν συνείδησιν αὐτοὺς κέκληκε, τὴν ἐσχάτην αὐτῶν ἀναλγησίαν διδάσκων· ὁ γὰρ τοῦ καυτῆρος τόπος νεκρωθεὶς τὴν προτέραν αἴσθησιν ἀποβάλλει.* Offenbar ist hier mehr an die ärztliche Operation des Ausbrennens zu denken als an das Brandmarken,

wie denn verlaufene Knechte und Verläumder hier gar keinen Vergleichungspunkt geben. Aber freilich für die Leute die hier
53 beschrieben werden schikkt sich jenes eben so wenig. Und das mag wol Chrysost. gefühlt haben bei seiner höchst allgemeinen Erklärung κεκαυτηριασμένοι τουτέστι πονηροῦ ὄντες βίου.

κτίσμα kommt nur noch Jak. 1, 11 vor. Paulos bedient sich durchaus des Wortes κτίσις in passivem Sinne, so daß es wunderlich wäre, wenn er grade hier und sonst nirgends κτίσμα gebraucht hätte. Sieht es nicht nach einem aus der jenes nicht nachahmen wollte und κτίσμα in den ihm sehr geläufigen Apocryphis fand? Ausdrükklich dem Menschen entgegengesezt steht es Sap. 9, 2 und 13, 5 vom unbelebten.

ἀπόβλητον, so daß man sich nicht enthalten kann an das homerische οὐδὲν ἀπόβλητ' ἐστὶ θεῶν ἐρικύδεα δῶρα zu denken, statt des gewöhnlichen κοινόν oder ἀκάθαρτον. — Auch ὑποτίθεσθαι kommt im medio gar nicht vor im N. T. Man müßte übersezen, Dies zum Grunde legend bei deinen Ermah-
54 nungen, oder Dies dabei an die Hand gebend. Es hat gewiß Aehnlichkeit mit ὑπογράφειν; allein in Paulos Sprachschaz mag das Wort schwerlich gewesen sein, der besonders in der Zusammensezung die Präpositionen in der stärksten Hauptbedeutung liebt, und sich für diesen Begriff immer mit παραγγέλλειν, παρακαλεῖν hilft. — Dicht dabei ist ἐντρεφόμενος wieder einzig im N. T., und schwerlich paulinisch; denn auch wo er Gleichnisse von der Palästra hernimmt hat er nie eine ähnliche Wendung. Bemerken Sie aber nur das Präsens! es müßte doch offenbar ἐντεθραμμένος heißen. Theophylaktos, der einzige Alte der hierauf Rükksicht nimmt, will es zwar vertheidigen Τὸ γὰρ ἀδιάλειπτον τῆς εἰς τὰ τοιαῦτα προσοχῆς δηλῶν εἶπε τὸ ἐντρεφόμενος. Allein es bleibt schlecht; denn als διάκονος muß er ein ἐντεθραμμένος sein, und wenn der Verf. es
55 wie Theophyl. genommen hätte, müßte eine ganz andere Wendung gefolgt sein. — γραώδης V. 7 ist freilich den Alten mit μῦθος sehr verwachsen; allein wie sonst μῦθος im N. T.

gebraucht wird findet dies nicht Statt. Weder die *ἰουδαϊκοὶ*
μῦθοι im Brief an den Titos — obgleich Theodoretos hier so
erklärt *γραώδεις γὰρ μύθους τὰς ἰουδαϊκὰς διδασκαλίας*
ἐκάλεσεν — noch die der *ἀλήθεια* entgegengesezten 2 Tim. 4,
4 vertragen das Beiwort. Eben so schlecht stimmt das eine
Beiwort zu dem andern *βέβηλοι*. — *γυμνάζειν* findet sich
auch sonst bei Paulos nicht. Ueberall wo er auch in andern
Worten mit Uebung und Kampf zu thun hat führt er das Bild
weiter aus; vergl. 2 Tim. 4, 7. 8. 1 Cor. 9, 24 flg. Eph. 4,
10 flg. Nun kommt freilich hier noch hinzu *ἡ γυμνασία*
V. 8, ein gar wunderliches Wort, das nicht nur im N. T. sonst
nirgends, sondern überhaupt fast nirgends einheimisch ist. Da-
her wir auch in Verlegenheit sind was es bedeute. Gegen das 56
Enthalten von allerlei Dingen streitet Paulos immer nur als
gegen ein opus operatum im Zusammenhange mit dem Gesez;
von der Seite der *γυμνασία* angesehen hätte er es wol schwer-
lich so kurz und beiläufig abgefertiget. Aber schwerlich war auch
damals Gelegenheit die Sache von dieser Seite zu betrachten,
und Chrysost. hatte wol Recht, daß man sie dann eine *πνευμα-*
τικὴ γυμνασία nennen müsse, und versteht es von den den Leib
stärkenden Verordnungen der Pädotriben in den Gymnasien.
Eben so erklärt es Oekum. von den gewöhnlichen Uebungen der
Alten *ἡ τὰ σώματα, φησὶν, ὑγιαίνειν ποιοῦσα*. Eben so
Theodoret. und Theophylakt., die ich Ihnen daher nicht erst aus-
schreibe. Neuerdings will nun die andere Auslegung, als sei es
Warnung gegen die anmaßliche Enthaltsamkeit der Essener, die
Oberhand behalten, und freilich hatten die Väter wol eine Nei- 57
gung jene Uebungen nicht für unnüz ausgeben zu lassen von
dem Apostel; allein sie haben doch eine schwer zu überwindende
Bundesgenossin an der Grammatik. Ich bin der Väter Mei-
nung, wenn ich mir denke daß Paulos den Brief geschrieben hat,
der ja so vielfältig die alte Gymnastik der Hellenen voraussezt,
und wenn er hier eine andere ausmagernde und schwächende ge-
meint hätte, sie wol bestimmter von jener würde unterschieden ha-

ben. Auf der andern Seite aber, eben wenn ich mir Paulos als Verfasser denke, würde ich dann eine ausführlichere Beschreibung des *γυμνάζειν πρὸς εὐσέβειαν* erwarten, um den Gegensaz dadurch zu rechtfertigen, der sonst gar keiner ist, weil ja beides recht gut neben einander bestehen kann. Kurz ich finde für Paulos dies alles zu unbestimmt und selbst zu ausgemagert.

58 Von einer andern Seite merkwürdig ist *πρεσβυτέριον*. Dies kommt freilich vor vom Synedrion Luk. 22, 66 und Act. 22, 5, allein nirgends von der Versammlung der Aeltesten einer christlichen Gemeine. Auch wäre diese Benennung in der That bedenklich gewesen zu den Zeiten wo jener Sprachgebrauch noch geläufig war, eben wegen der Analogie. Und wenn man anführt, auch der Name *πρεσβύτεροι* sei aus der jüdischen Terminologie herüber genommen, so konnte um so weniger der dem Synedrion zukommende Name den Aeltesten einer kleinen Gemeine beigelegt werden. Lukas hätte von denen der Gemeine zu Ephesos, die Paulos sämmtlich zu sich kommen ließ, Gelegenheit gehabt dies Wort zu gebrauchen Act. 22, 17, er sagt aber bloß *τοὺς πρεσβυτέρους*, und Paulos selbst Phil. 1, 1 umschreibt lieber *σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις*. Auch widerspricht
59 die Erzählung selbst jener andern 2 Tim. 1, 6, nach welcher Paulos ihm durch Handauflegung das *χάρισμα* mitgetheilt hatte. Der gute Benson findet es zwar leicht beides zu vereinigen; nämlich nach Paulos haben auch die Aeltesten ihm die Hände aufgelegt, freilich nicht, wie er meint, um ihm den heiligen Geist mitzutheilen, sondern nur um ihre Zustimmung zu erkennen zu geben, und ihm den göttlichen Segen anzuwünschen. Und wirklich kommt es ihm wunderbar zu statten, daß hier *μετὰ* steht, weil nämlich *διὰ* unmittelbar vorhergegangen war. Aber wie kommt doch hier Paulos dazu, jener Aeltestenversammlung zu erwähnen, wenn sie zur Ertheilung des *χάρισμα* nichts beigetragen? Oder wenn die Handauflegung gemeinschaftlich gewesen -- wie doch späterhin nicht einmal bei der Einsegnung eines Presbyter, Clem. const. 8, 16, wo freilich auch das *πρεσβυτέριον*

vorkommt, aber schon abgesondert vom ἐπίσκοπος und den διακόνοις — warum schreibt er sich dort 2 Tim. 1, 6 die Sache allein zu? Sie sehen, wir kommen hier wieder nicht heraus, wenn der Schreiber beider Briefe einer und derselbe soll gewesen sein.

Doch wir gehn weiter zum fünften Cap., wo wir zuerst ἐπιπλήττειν als ein nicht neutestam. Wort finden; sondern ἐλέγχειν und ἐπιτιμᾷν müssen seine Stelle mit vertreten, denn νουθετεῖν scheint Paulos immer nur in einem gelinderen Sinne zu gebrauchen. — ὄντως V. 3 ist im N. T. überhaupt selten, weil es gar nicht judaisirt, sondern mehr thun dies ἀληθής, ἀληθῶς, ἀληθινός. So aber wie hier durch den Artikel zu einem Adjectiv gemacht vor einem Substantiv kommt es gar nirgends vor, sondern nur vor einem Particip in der zweifelhaften Stelle 2 Pet. 2, 18, wo ich es doch fast zu gewagt finde das ὀλίγως in den Text zu sezen. — ἔκγονα V. 4 kommt im N. T. sonst nicht vor. Ueber die Unbestimmtheit des Wortes verweise ich Sie nur auf Wetsteins reiche Sammlung aus den Grammatikern. Ganz sicher können wir die Glosse aus Hesychios ἔκγονα, τέκνα τέκνων auf unsre Stelle beziehn. In den LXX kommt das Wort ganz unbestimmt für ἀπόγονοι vor, und das liegt auch hier gewiß zum Grunde, und wenn es eine Wittwe bis zu Urenkeln sollte gebracht haben, so wollte unser Verf. diese gewiß mit darunter begriffen wissen. — ἐπαρκεῖν auch ein sonst nicht neutestam. Wort, haben Sie hier gleich dreimal, V. 10 und V. 16 bis. Aber freilich in den Macc. werden Ihnen Schleusner und Biel Stellen genug nachweisen. — ἐπακολουθεῖν, ein sonst nicht bei Paulos vorkommendes Wort, könnte scheinen hier ganz anders zu stehen als bei Marc. und Petr. Wie gesagt werden kann ἐπακολουθεῖν τῷ πραττομένῳ Plat. Rep. 2, p. 370 b. der Sache nachgehn, wie sie selbst zeigt was geschehen müsse, nach der Analogie des αὐτὸ δείξει, so auch hier jedem guten Werke nachgehn. Allein bei unserem glaube ich doch muß man αὐτοῖς suppliren, den Leidenden mit jedem

guten Werke nachgehn. — περίεργος auch sonst nicht bei Paulos und überhaupt im N. T. nur einmal das Neutrum, welches gleichsam als ein Substantiv anzusehen ist, von dem das Adjectiv nur abgeleitet worden. — Ganz einzig ist οἰκοδεσποτεῖν, wiewol οἰκοδεσπότης in den Evangel. häufig genug vorkommt. Von lezterem Worte ist wol schwerlich etwas anderes zu halten, als daß es erst zu der Römer Zeiten recht aufgekommen, um ihren pater familias nachzubilden. Daher ist es im Plutarchos, der sogar unser οἰκοδεσποτεῖν hat, nicht selten.
63 Denn Alexis der Komiker erlaubte es sich vielleicht wol nur wie seine Zunftgenossen sich manches erlaubten, und Phrynichos tadelt ihn darüber. Auch Pollux führt ihn, wenn gleich die früheste Auctorität, nur hintennach an, und gewiß ist bei ihm 10, 21 καινότατον die richtige Leseart und keinesweges im Widerspruch mit dem τεθρυλλημένον. Daß aber οἰκοδεσποτεῖν wenn es sich nun einmal aus jenem gebildet hatte hier von Weibern gebraucht wird, rechtfertigt sich durch die οἰκοδέσποινα die Pollux auch anführt, nur daß der Brief der Theano, den der gute Mann dabei vor sich gehabt hat, gewiß unächt gewesen ist. Allein daß Paulos das οἰκοδεσποτεῖν sollte gebraucht haben ist mir zweifelhaft, weil bei ihm, ohnerachtet die οἰκία θεοῦ ihm ein so geläufiger Begriff ist, auch der οἰκοδεσπότης nicht vorkommt, und weil er sich Tit. 2, 5 statt unseres des Wortes οἰκουργεῖν bedient, obgleich es weniger ausdrükkt. — φόβον
64 ἔχειν V. 20 eine schlechte Redensart, im N. T. sonst nicht einheimisch. Wie oft Paulos in verschiedenen Abstufungen φόβος und φοβεῖσθαι gebraucht, wissen Sie, so daß es ihm ordentlich anliegt die Formen zu wechseln und ihm welche entfallen die schlecht genug sind; aber dieser hat er sich doch sonst nirgends bedient. — Die ἐκλεκτοὶ ἄγγελοι V. 21 sind ebenfalls ganz einzig. Wenn man wirklich eine eigne Bedeutung für diese Stelle erzwingen will wie Schleusner: so bleibt es sehr wunderlich, daß der Mann der so sehr gegen die γενεαλογίας und gegen die unnüzen Fragen eifert, nun gar so bestimmte Rang-

ordnungen von Engeln kennen sollte, wie er hier durch den Artikel bezeugen würde. Chrysost. wundert sich auch, allein er und nach ihm Oikum. bringen uns schwerlich weiter. ἐκλεκτῶν δὲ ἀγγέλων εἶπε διότι ἄγγελοι καὶ οἱ δαίμονες ἀλλ' ἀπόβλητοι ist eine schlechte Erklärung, weil die Teufel nie ἄγγελοι schlecht- 65
hin heißen. Ich dachte dem Manne durch ein καὶ zu helfen, allein dann würde die Stellung wirklich zu schlecht. Und sonst verstehe ich nichts, wenn nicht der Verf. apokalyptische Engel der Gemeinen im Sinne hat, denn als Ephesier hatte er ja auch seinen Brief in der Apokalypsis, und diese eben von den sonst paulinischen unterscheiden will. So wüßten wir auch gleich worauf das τὸ πνεῦμα ῥητῶς λέγει zu beziehen wäre. Doch davon vielleicht ein andermal. Jezt vergleichen Sie nur 2 Tim. 4, 1, und gestehn Sie daß wenn ein Leser der Apokalypsis diese Stelle vor Augen hatte, von dem Gericht und der ἐπιφάνεια der Uebergang zu der Offenbarung und den sieben Engeln für ihn nicht schwer war. — πρόκριμα ist so wenig als πρόκρισις oder προκρίνειν anderwärts im N. T., welches die Latinismen, denn durch praejudicium waren diese Wörter wol sehr 66
üblich geworden, nicht leicht aufnimmt gegen Hebraismen, und sich also lieber mit προσωποληψία begnügt. — πρόδηλος steht im N. T. nur einmal im Brief an die Hebr., so wie auch unten ἀδηλότης ein ganz fremdes Wort ist. Lezteres ist dann auch falsch gebraucht, nach dem latein. incertus; denn es kann nicht unsicher heißen in diesem Sinne, sondern nur unentschieden. Die Composition mit πρὸ ist zwar Paulo äußerst gewöhnlich; allein nach seiner Weise müßte es dann heißen was vorher bekannt ist, und das geht auf keine Weise in den Zusammenhang. Hiezu kommt daß Paulos Lieblingswort φανερός ist, jener ganze Stamm aber ihm ziemlich fremde. — Lassen Sie sich nun auch aus dem lezten Cap. noch einiges gefallen. Zuerst ἀντιλαμβάνεσθαι findet sich sonst nicht bei Paulos, und nur ein Paarmal bei Lukas in der gewöhnlichen Bedeutung 67
zu Hülfe kommen. Die Auslegung scheint hier ganz davon aus-

gehn zu müssen, daß die πιστοὶ in der lezten Hälfte des Verses
dieselben sind wie die in der ersten, und daß das erste ὅτι eben
so muß verstanden und bezogen werden wie das zweite. Die
zweiten πιστοὶ sind also die Herren und das erste ὅτι geht eben-
falls auf die Herren. Also sind auch die εὐεργεσίας ἀντιλαμ-
βανόμενοι und die ἀγαπητοί, in der Gemeine beliebten, die
Herren, und also ist εὐεργεσίας ἀντιλαμβάνεσθαι eben so zu
verstehen wie φιλοσοφίας ἀντιλαμβάνεσθαι, πραγμάτων ἀν-
τιλαμβάνεσθαι, wie denn auch die Alten alle so erklären. — Auch
εὐεργεσία kommt im N. T. nur bei Lukas vor, der auch die
verwandten Wörter allein hat. Uebrigens läßt es sich gar nicht
denken, daß εὐεργεσία, wie einige Neuere wollen, sollte von
Knechten gegen die Herren können gebraucht werden. — Eben
68 so steht προσέρχεσθαι nur einmal im Brief an die Hebr.
in der so häufigen Bedeutung des Bittenden. Was aber προσ-
έρχεσθαι λόγοις heißen soll sehen Sie selbst zu; denn wenn
Sie es auch mit der Redensart προσέρχεσθαι τοῖς κοινοῖς zu-
sammenstellen wollten, wäre es doch hier höchst verkehrt gespro-
chen. — νοσεῖν V. 4 kommt auch sonst nicht vor, und die
zierliche Redensart νοσεῖν περί τι sticht gar sehr ab gegen das
eben getadelte. — ὑπόνοια wieder einzig hier. Ich weiß aber
nicht warum man von dem Sinne den das Wort bei den Alten
hat abgehn und mit Chrysost. erklären soll τουτέστι δόξαι καὶ
δόγματα πονηρὰ ἀπὸ τῶν ζητήσεων, da sich jener so gut mit
φθόνος und ἔρις vereinigt, wenn gleich schwer ist zu sehen wie
dies alles aus dem beschriebenen ἑτεροδιδασκαλεῖν folgt. —
Im Folgenden mögen Sie nun lesen παραδιατριβαὶ oder δια-
69 παρατριβαί, so haben Sie ein im N. T. sonst nicht vorkom-
mendes Wort. In dem ersten müßte παρὰ die Bedeutung ha-
ben daneben vorbei, und so wäre es recht paulinisch zusammen-
gesezt. Für das andere möchte ich aber doch die Erklärung nicht
annehmen die Sie bei Chrys. Oekum. und Theod. finden von
den sich reibenden und durch Reibung anstekkenden krätzigen Scha-
fen, wobei auch das διὰ eine so wunderliche Rolle spielt, son-

dern *παρατριβαί* in der bei Polyb. gar nicht seltenen Bedeutung Streitigkeit, wobei das *διὰ* seine verstärkende verbreitende Kraft bewiese. Vielleicht sind beide Lesearten entstanden aus zwei anderen *διατριβαί* und *παρατριβαί;* die erste findet sich noch in ein Paar Handschriften und von der andern eine Spur in einer Marginal-Leseart *δι' ἃ παρατριβαί.* Spaßhaft werden Ihnen die Clubbs bei Heinrichs vorkommen, die er aus Theophylaktos *σχολαὶ μάταιαι* gemacht hat. Dabei thut der Mann 70
als ob er nur in diesem Sinne unsere *διαπαρατριβή* nicht eben kennte, sie ihm aber sonst häufig genug vorgekommen wäre. Die Glosse des Hesychios scheint verstümmelt zu sein, und ich möchte lesen *διαπαρατριβαί· παρατριβῶν ἐνδελεχισμοί* in Bezug auf die Glosse *παρατριβή· λογομαχία, ἔρις.* — *πορισμός* sonst nirgends im N. T., hier zweimal hinter einander. Paulos macht ähnliche Vorwürfe 2 Cor. 11, Gal. 6 und worauf wir hier wol vorzüglich sehen müssen Tit. 1, 11; aber *αἰσχρὸν κέρδος* ist gewiß besser dazu als *πορισμός.* — *ἐπιλαβοῦ τῆς αἰωνίου ζωῆς.* Paulos braucht *ἐπιλαμβάνεσθαι* sonst gar nicht, hier kommt es V. 19 gleich noch einmal in derselben Verbindung vor. Wunderlich aber nimmt sich dieser Imperativ aus. Denn soll *ζωὴ αἰώνιος* das geistige Leben bedeuten, so mußte er dies schon haben; das ewige aber konnte er nur von Gott erwarten. — Wundern Sie sich nicht daß ich Ihnen nun noch die *καλὴ* 71
ὁμολογία bringe, die hier zweimal hinter einander V. 12 und 13 vorkommt. Denn freilich ist ja wol *ὁμολογία* und *ὁμολογεῖν* paulinisch genug; aber diese *καλὴ ὁμολογία* hat doch ein gar besonderes Ansehn. Theodoretos zwar weiß von nichts weiter und bezieht sie nur auf sein Lehrgeschäft; *πάντας γὰρ παρ' αὐτοῦ δεξαμένους τὸ κήρυγμα μάρτυρας εἶχε τῆς καλῆς ὁμολογίας.* Allein Dekum. giebt es schon näher *ὁμολογίαν μᾶλλον τὴν ἐν τῷ βαπτίσματι λέγει;* und gewiß wird jeder unbefangene, zumal sie so genau mit dem *ἐκλήθην* zusammenhängt, hier eben so an ein bestimmtes Faktum denken wie gleich unten bei der *ὁμολογία χριστοῦ.* Und man kann kaum etwas ande-

res als ein ausdrükklich abgelegtes Bekenntniß verstehen, es sei nun bei der Taufe vor der Gemeine oder vor den Feinden bei
72 irgend einer Verfolgung. Ich kann nicht genug sagen wie bestimmt mir dies nach einer etwas spätern Zeit schmekkt; und kosten Sie nur recht, Sie werden es gewiß auch so finden. Denn im N. T. ist doch auch nirgends die mindeste Spur von einer *ὁμολογία* die sich so besonders herausheben ließe und auf die die Christen zurükkverwiesen würden; auch die Stelle Röm. 9, 9. 10 erinnert gar nicht daran, so wenig als irgend bei der Inauguration durch Handauflegung an eine feierliche *ὁμολογία* gedacht wird. Und nun die *καλὴ ὁμολογία* welche Christus freilich nicht *ὡμολόγησε* sondern *ἐμαρτύρησε*, die Theodoretos, vielleicht weil er zum folgenden eilte, wo er es gegen die Arianer hat, wieder so allgemein nimmt, *καλὴν δὲ ὁμολογίαν τοῦ κυρίου τὴν τῆς οἰκουμένης κέκληκε σωτηρίαν· ὑπὲρ αὐτῆς γὰρ τὸ πάθος ὑπέμεινε.* Aehnlich auch Clemens, *ἐμαρτύρησε γὰρ δι᾽ ὧν ἔπραττε, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ χριστός.* Besser
73 scheint mir eine andere Auslegung bei Dekum. *ἐν ᾗ καὶ αἰνιγματωδῶς ὡμολόγησε μέντοι εἶναι θεός. εἰπόντος γὰρ τοῦ Πιλάτου εἰ βασιλεύς ἐστιν, εἶπεν, ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι* u. s. w. Und warlich wo käme auch sonst der Pontius Pilatus her, den ich Ihnen auch als etwas dem Paulos ganz fremdes vorstellen muß. Nicht einmal erwähnt er seiner sonst, so oft er auch von Christi Tode spricht, und hier so ganz vollständig wie er auch in den Evangelien selten vorkommt. Hier spüre ich eine Zeit wo dieser Pontius in kirchliche Formeln aufgenommen wurde, eine Zeit die freilich eine sehr frühe sein kann vergl. Act. 4; ja gar Worte einer solchen Formel glaube ich vor mir zu sehen. — *ἄσπιλος* hat Paulos nicht; allein darauf wäre nichts zu rechnen, da *σπῖλος* Eph. 5, 27 vorkommt, wenn nicht *τηρεῖν τὴν ἐντολὴν ἄσπιλον* so bestimmt an Jak. 1, 27 erinnerte, wo wir finden *τηρεῖν ἑαυτὸν ἄσπιλον*. Dieses sehr richtig. Allein was
74 soll jenes heißen? Denn *τηρεῖν ἐντολὴν, νόμον* heißt immer beobachten, wozu *ἄσπιλον* und *ἀνεπίληπτον* sich gar nicht schik-

ken; wollen Sie aber diese Worte auf σὲ beziehen, so wird das
ganze sehr verwirrt. Auch der Singularis ἐντολή kommt wol
wo nicht eine bestimmte einzelne Vorschrift angegeben ist nur
2 Petr. 2, 21 vor. — μακάριος und δυνάστης kommen
von Gott im N. T. nirgends vor, und für δυνάστης hat Pau-
los überhaupt keinen Plaz gefunden, so oft auch βασιλεῖς und
ἐξουσίαι und ἄρχοντες bei ihm vorkommen. Aber im 2 Macc.
finden Sie mehrere Stellen wo beides von Gott gesagt wird.

Das wäre das wichtigste. Ich muß aber noch eine kleine
Nachlese von Wörtern halten, deren einzelnes Vorkommen weni-
ger bedeutend ist, oder über die wir doch im Zusammenhang noch
anderwärts zu reden haben. So die ἐν ὑπεροχῇ ὄντες.
Paulos kennt das Substantiv nur in der Formel καθ' ὑπερο- 75
χήν, in unserer Bedeutung hat er ἐξουσίαι ὑπερέχουσαι; allein
in den Macc. finden Sie ἐν ὑπεροχῇ κείμενοι. Ferner αἰδώς,
was außer dem Br. an die Hebräer gar nicht vorkommt. πο-
λυτελής Paulo ganz fremd. ἐπισκοπή nur noch Act. 1, 20 zu
finden, wo auch die Zeit des Uebersezers sich mehr ausgedrükkt
hat als das gesprochene selbst. μετάληψις nirgends weiter,
und bei Paulo auch nicht μεταλαμβάνειν. Er drükkt den Be-
griff durch κοινωνεῖν, μετέχειν aus, wie er auch μετοχή hat.
βραδύνω außer 2 Petr. nirgends im N. T., und ἐπέχειν
in der Bedeutung die es hier Cap. 4, 16 haben muß ganz ein-
zig. ἀμοιβή im N. T. sonst gar nicht, ἀνταπόδοσις ἀντα-
πόδομα ἀντιμισθία sind paulinische Wörter. Eben so ist μο-
νοῦσθαι einzig, und σπαταλᾶν wenigstens nicht bei Pau-
los, sondern Jakobos und Sirach sind die nächstliegenden Bei-
spiele. Dann noch καταλέγεσθαι und ξενοδοχεῖν und 76
das leidige καταστρηνιᾶν, auch φλύαρος; nur Johannes
hat φλυαρεῖν. Ferner ὑδροποτεῖν und πυκνός, das we-
nigstens bei Paulos nicht vorkommt, und διατροφή und σκέ-
πασμα und βυθίζειν, welches leztere Lukas einmal aber im
eigentlichen Sinne gebraucht, und πρόσκλισις, oder wenn
Sie auch so wollen πρόσκλησις, und περιπείρειν und ἀπό-

λαυσις, das nur einmal im Brief an die Hebr. vorkommt, und wofür Paulos wol καρπός sagt, dann εὐμετάδοτος und κοινωνικός und ἀγαθοεργεῖν und ἀντιθέσεις und ψευδώνυμος so wie früher das ähnliche ψευδολόγος. Aus manchem der lezteren wie gesagt möchte ich einzeln nicht viel beweisen, aber sie thun doch etwas in der Masse.

Doch ich erstaune, indem ich sehe, wie lange diese Ueber-
77 sicht, die nur vorläufig sein sollte, uns verweilt hat, und ich sollte mich wol lieber mancher gelegentlichen Bemerkung enthalten haben um nur das was ich eigentlich beabsichtigte näher zusammenzustellen. Indeß Verdacht muß es Ihnen doch eingeflößt haben, bei einem Schriftsteller dessen Sprachschaz bekanntlich so sehr beschränkt ist, und in einem Aufsaz der wenn er ihm ja zugeschrieben werden sollte nur als ein höchst flüchtig hingeworfener müßte angesehen werden, diese vielen zum Theil an die Stelle gewohnter Lieblingsausdrükke tretenden ganz fremden Wörter, die man ordentlich als ein Streben nach Neuheit in der Sprache ansehn müßte, und dieses doch wieder armselig und sich oft wiederholend, recht wie es von einem Zusammenstoppler der alles nur aus wenigen sparsamen Quellen nimmt zu erwarten ist. Dazu noch der unklare Gebrauch so mancher unter diesen Wör-
78 tern, wobei der Zwekk der Rede sich deutlich zu machen nicht erreicht wird, wie es auch beim Entlehnen zu gehn pflegt; nicht zu vergessen die Spuren einer etwas späteren Zeit als die erste apostolische. Doch das wird alles noch deutlicher werden, wenn wir nun zur Vergleichung unseres Briefes gehn mit den beiden verwandten, dem an den Titos und dem zweiten an den Timotheos, wie sie nun eben verwandt sind. Denn wenn wir nun hiedurch neben jener Masse von ausschließend eigenthümlichen Wörtern in der Sprache Aehnlichkeiten und Uebereinstimmungen finden, die sich bis zum Scheine der Copie und des Plagiats steigern, und wenn uns dieser Schein zur unläugbaren Wahrheit wird dadurch daß sich Mißverständnisse aufzeigen lassen, und Schwierigkeiten die nur erklärt werden können wenn man eine

Uebertragung annimmt aus einem Briefe in den andern: dann 79
hoffe ich werden Sie mir wenig mehr entgegenzusezen haben.

Schon der Anfang zeigt eine merkwürdige Aehnlichkeit mit dem Briefe an den Titos. Nämlich der Ausdrukk θεὸς σωτὴρ kommt, wiewol Paulos allerdings auch sonst Gott das σώζειν zuschreibt, wie 1 Cor. 1, 21 und 2 Tim. 1, 9, doch nirgends vor als im Briefe an den Titos öfters, aber immer in bestimmter Beziehung auf die σωτηρία durch Christum. In dem Gruße ist vorher von der Offenbarung des ursprünglichen erlösenden Rathschlusses die Rede gewesen, und Cap. 3, 4 steht es in derselben Beziehung wie im Gruß, daher auch beidemale Christus als σωτὴρ unmittelbar folgt. Cap. 2, 10 ist doch die Anspielung offenbar, daß die Knechte auch der durch die Erlösung erlangten inneren Freiheit gemäß leben sollen. In unserm Briefe hingegen steht der Ausdrukk ganz trokken für sich. Dies 80
leidet in dem Gruße keine Aenderung, welche von den verschiedenen Lesearten Sie auch annehmen mögen, ausgenommen die ganz unwahrscheinliche Löschung des καί. Eben so wenig Bedeutung hat er in einer andern Stelle Cap. 4, 10. In der dritten Cap. 2, 3 kommt freilich die Erlösung nach, allein so ganz ohne Zusammenhang mit dem vorigen, daß man weit eher glauben kann, der Ausdrukk θεὸς σωτὴρ habe den Verfasser erst darauf gebracht das folgende zu sagen, als jener seltene Ausdrukk sei durch den Zusammenhang der Gedanken natürlich herbeigeführt. Doch kehren wir zu unserem Gruß zurükk, so finden Sie da noch γνησίῳ τέκνῳ ἐν πίστει wie Tit. 1, 4 γνησίῳ τέκνῳ κατὰ κοινὴν πίστιν, und das ἔλεος was nur in unsern drei Briefen vorkommt. Ja wie wollen Sie besser erklären weshalb doch dies Eine Mal ἀπόστολος κατ' ἐπιταγὴν θεοῦ steht und 81
nicht wie immer διὰ θελήματος, wiewol sich lezteres zu der in unserm Briefe herrschenden überaus demüthigen Stimmung besser schikkte, als daß unser Mann den Brief an den Titos vor Augen gehabt hat, wo in einem andern Zusammenhange, aber doch auch innerhalb des Grußes vorkommt κατ' ἐπιταγὴν τοῦ

σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ, und daß er eben alles so zusammengezogen hat in der Kürze. Nehmen Sie nun noch dazu die auffallende Aehnlichkeit in dem Anfang des eigentlichen Briefes, den er freilich nach dem was er von Paulos Aufenthalt in Ephesos wußte etwas abändern mußte, so haben Sie schon gleich Anfangs ein schönes Beispiel von der Art von Aehnlichkeiten die sich hier finden. — Das Wort μῦθος kommt auch nur noch 2 Tim. und Tit. vor. Im ersten Cap. 4, 4 ist es gradezu der ἀλήθεια entgegengesezt, als Product derer welche einem verderb-
82 ten Geschlechte lehrend zugleich die Ohren kizeln wollen, und ist in dem Grade von Bestimmtheit welchen ein prophetischer Ausspruch haben kann, leicht zu verstehen. Tit. 1, 14 kommt es vor mit demselben Zeitwort προσέχειν wie hier, aber mit dem Beisaz ἰουδαϊκοῖς, und in solcher Verbindung mit den ἐντολαῖς ἀνθρώπων, daß niemand über den Sinn zweifelhaft sein kann. Das προσέχειν hat dort seinen guten und leichten Sinn, Nicht darauf achten, wenn die V. 11 beschriebenen dergleichen vorbringen — denn nur wie Titos mit den verführbaren nicht mit den Verführern selbst umgehn solle wird hier gelehrt, wie man deutlich aus den lezten Worten von V. 14 sieht, wo man sonst noch Verführer der Verführer annehmen müßte. In diese Verlegenheit kommen wir aber bei unserer Stelle auf jeden Fall, wenn wir das προσέχειν so verstehen wollen wie es doch auch
83 unser Verf. unten Cap. 4, 1 hat, ein Wort welches auch so viel ich mich erinnere, außer Tit. 1, 14 im Paulos sonst nicht, hier aber mehrere Male vorkommt. Und in unserer Stelle wird es noch dunkler dadurch daß es auf die μύθους und die γενεαλογίας zugleich und auf gleiche Weise soll bezogen werden. Auch sind die μῦθοι durch nichts bestimmt, als durch das Zusammensein mit diesen eben so schwierigen γενεαλογίαις, die doch selbst nicht einmal als etwas dem Christenthume zuwiderlaufendes, sondern nur als etwas unnüzes und verfängliches dargestellt werden. Dennoch muß man schließen daß die μῦθοι nichts schlimmeres sind, weil sonst dem größeren Uebel der warnende Zusaz

würde gewidmet worden sein. Also *γραώδεις* konnten diese *μῦ-*
θοι wol sein, wie sie Cap. 4, 7 heißen — denn es werden doch
dort nicht wieder andere sein sollen? — aber auch zugleich *βέ-* 84
βηλοι? Schwerlich! denn daß dies unserm Verf. unheilig be-
deutet nicht bloß im verneinenden sondern im entgegengesezten,
Sinne, sieht man deutlich genug aus Cap. 1, 9. Also sind auch
die *μῦθοι* schwerlich nach Dekum. *τὰ παραπεποιημένα δόγ-*
ματα noch auch nach Theodoret — den der Schol. welchen
Heinrichs citirt nur abgeschrieben hat — die *καλουμένη δευτέ-*
ρωσις, sonst auch *παραδόσεις*, denn gegen diese ereifert sich
Paulos überall stärker. Jene *γενεαλογίαι* selbst nun sind
abermals nur Tit. 3, 9 und sonst nirgends im N. T. zu finden.
Dort aber sind sie durch den Zusammenhang so bestimmt, daß
es niemanden auch nur einfallen könnte an Abstammung gno-
stischer Aeonen zu denken, sondern die *ἔρεις* und *μάχαι νομι-*
καὶ dabei zeigen deutlich, es kann nichts anders gemeint sein
als die Beweisführungen ächt altjüdischer Abkunft und der eitle
Stolz darauf. In unserer Stelle hingegen giebt der Zusammen- 85
hang keine nähere Bestimmung an die Hand, als nur, daß wenn
etwa unsere Worte eine Erklärung des vorigen *ἑτεροδιδασκα-*
λεῖν und kein Zusaz dazu sind, alsdann jüdische Genealogien
nicht gemeint sein können, weil die doch keine *ἑτεροδιδασκαλία*
sind. Chrysost. erklärt freilich auch hier so, *Εἰκὸς γὰρ τοὺς ἐξ*
Ἰουδαίων ἐν τοῖς ἀνοήτοις τὸν πάντα λόγον ἀναλίσκειν,
πάππους καὶ προπάππους ἀριθμοῦντας, ἵνα δῆθεν ἐμπει-
ρίας πολλῆς καὶ ἱστορίας δόξαν ἔχωσι. Allein bald darauf
wird ihm wieder das Zusammensein beider Worte beschwerlich,
und er sagt, *Οἶμαι δὲ καὶ Ἕλληνας αὐτὸν ἐνταῦθα αἰνίτ-*
τεσθαι, ὅταν λέγῃ μύθοις καὶ γενεαλογίαις, ὡς τοὺς θεοὺς
αὐτῶν καταλεγόντων. Von den Essenern soll wol noch je-
mand beweisen, daß ihre Engelverehrung mit solchen *γενεαλο-*
γίαις verbunden gewesen, was bis jezt eine bloße Vermuthung
ist meines Wissens und gar nicht eine wahrscheinliche. Der 86
Gnostiker, die man hier gesucht hat, erwähne ich nicht erst; denn

es ist zu einleuchtend, daß Paulos wenigstens ernstlicher gegen
sie geredet haben würde, als diese beiläufige Erwähnung thut.
Von einem von beiden Worten loszukommen, indem man etwa
γενεαλογίας μυθώδεις erklärt, wie Heinrichs annimmt, ist frei-
lich bequem. Allein wer sich irgend die Entstehung einer solchen
Form des Ausdrukks denken will, der wird es unmöglich finden
daß alsdann das charakterisirende Wort voranstehe. Wenn der
eigentliche Gegenstand genannt ist, dann kann etwas von ihm
auszusagendes allenfalls auch auf diese Weise durch bloße Hin-
zufügung in substantiver Form nachgebracht werden, und so
könnte einer sagen *γενεαλογίαις καὶ μύθοις* gleichsam Geschlechts-
register und andere Fabeleien, ohne daß er bestimmt andere im
87 Sinne hätte. Wer aber vor dem Subjekt das Prädikat unter
der Form des allgemeinen, wozu dann das Subjekt ein beson-
deres wird, voranstellte, der müßte eine andere Wendung neh-
men um dieses besondere auszuzeichnen, wie etwa *μύθοις, μά-
λιστα δὲ γενεαλογίαις*. Sie werden diesen Kanon gewiß na-
türlich und richtig finden, und Noth thut es einen aufzustellen,
denn gar zu arges Unwesen wird mit Voraussezung dieser Form
des Ausdrukks getrieben. Doch zu unserer Stelle zurükk, und
ich frage Sie warum es doch Paulos nicht hier eben so gut wie
an jenen beiden Stellen verstanden hat sich deutlich zu machen,
welches oder welche Uebel er eigentlich im Auge hat? Es ist
schwer zu begreifen; sehr leicht aber, wenn ein anderer jene bei-
den Worte aus den Verbindungen durch welche sie hinlänglich
bestimmt waren herausgerissen, und hier auf eine üble Weise
88 zusammengestellt hat. Daß es sich wirklich so verhält, wird Ih-
nen noch deutlicher werden aus dem nachbarlichen Worte *ζή-
τησις*. Dieses Wort, dessen sich Paulos außer unseren drei
Briefen nirgends bedient, steht Tit. 3, 9 auch bei *γενεαλογίαι*,
aber nicht als etwas durch diese hervorgebrachtes, sondern als
etwas anderes auch zu vermeidendes. 2 Tim. 2, 23 stehn *ζη-
τήσεις* in einem ursächlichen Verhältniß, sie erzeugen *μάχας*:
hier werden sie von den *γενεαλογίαις* erzeugt. Wie leicht er-

klärt sich nun dies sonst nicht zu verstehende aus einem unge-
schikkten Zusammenwerfen beider Stellen! Bemerken Sie aber
noch einen bedeutenden Unterschied. In unserer Stelle ist es ein
Tadel, daß etwas *ζητήσεις*, was doch immer nur Untersuchun-
gen heißen kann, veranlaßt. Den guten Vätern gefällt dies.
Chrysost. *Εἶδες πῶς διαβάλλει τὴν ζήτησιν; ἔνθα γὰρ πί-
στις, οὐ χρεία ζητήσεως.* Oekum. legt eben so aus; aber die 89
Rechtfertigung, im Vergleich mit dem Ausspruch Christi *ζητεῖτε
καὶ εὑρήσετε*, nämlich, *ὅτι ἡ ζήτησις τῶν μέσων ἐστίν*, ge-
räth ihm schlecht; denn eben dann war ja ein unterscheidender
Zusaz unentbehrlich. Wollte man sagen, an und für sich sei jede
ζήτησις zu tadeln, wenn eine *μάχη* daraus wird, so ist das zu-
erst nur tadelhaft in wie fern der Gegenstand der Disputation
geringfügig ist, besonders aber läßt sich nicht einsehn, wie irgend
γενεαλογίαι dergleichen hervorbringen könnten. Paulinisch ist
der Gebrauch gewiß nicht. Denn in beiden andern Stellen fin-
den Sie verdammende Zusäze dabei, *μωρὰς ζητήσεις*, *μωρὰς
καὶ ἀπαιδεύτους ζητήσεις*. — *ἀστοχεῖν* findet sich in un-
serm Briefe zweimal Cap. 1, 6 und 6, 21, außerdem nur noch
2 Tim. 2, 18. In lezterer Stelle ist es mit *περί* construirt;
ohnstreitig nicht ganz richtig. Denn *ἀστοχεῖν* scheint seiner Na- 90
tur nach ganz dem *στοχάζεσθαι* folgen zu müssen, welches con-
stant mit dem Genitiv construirt wird, und anders findet sich
auch *ἀστοχεῖν* nicht bei den Alten; es heißt irgend etwas als
seines Ziels verfehlen. Paulos aber hat es genommen, seines
Zieles verfehlen in Bezug auf irgend etwas, welches er also durch
περί mit dem Zeitwort verbindet. Construirt ist in unserem
Briefe das eine Mal richtig mit dem Genitiv, das andere Mal
nach Paulos mit *περί*, und offenbar ist das *περὶ τὴν πίστιν
ἠστόχησαν* ganz dem *περὶ τὴν ἀλήθειαν ἠστόχησαν* nachge-
bildet. Allein die Bedeutung ist unstreitig ganz dieselbe wie
Cap. 1, 19 *περὶ τὴν πίστιν ἐναυάγησαν*, also gänzlich verfehlt.
Denn offenbar ist auch dort von verführten Christen die Rede,
von denen man also nicht sagen kann, daß sie zum Glauben gar

nicht gelangt wären. Ganz unklar ist sie auch in unserer Stelle
91 Cap. 1, 6, Zu welchem guten Gewissen, reinen Herzen einige
nicht haben gelangen können und deshalb *ἐξετράπησαν εἰς ματαιολογίαν*; offenbar streift es auch hier an das Wiederverlieren. Diese falsche Bedeutung scheint auch aus den Apokryphen entlehnt; Sir. 7, 19 finden Sie *Μὴ ἀστόχει γυναικὸς σοφῆς καὶ ἀγαθῆς*, weshalb ich jedoch nicht mit Schleusner sagen möchte, *ἀστοχεῖν* heiße auch simpliciter discedere, Sir. 8, 9 *Μὴ ἀστόχει διηγήματος γερόντων.* Mir ist deshalb in dem *περὶ* die Nachbildung jener paulinischen Stelle nur um so deutlicher. — *ἐκτρέπομαι* kommt, wenn Sie eine Stelle im Brief an die Hebr. ausnehmen, wo aber die Bedeutung ganz abweicht, außer unserm Briefe nur noch 2 Tim. 4, 4 vor. Es heißt von dem bisher betretenen Wege abschweifen, entweder unbestimmt, also umherschweifen, oder mit Beisezung des Wohin. So braucht
92 es Paulos dort *ἐπὶ δὲ τοὺς μύθους ἐκτραπήσονται.* Eben
so in unserer nächsten Stelle *ἐξετράπησαν εἰς ματαιολογίαν*, und fast eben so 5, 15 *ἐξετράπησαν ὀπίσω τοῦ Σατανᾶ.* Ganz anders aber 6, 20 *ἐκτρεπόμενος τὰς βεβήλους κενοφωνίας* in der Bedeutung vermeiden, die freilich Schleusn. aus Aelian und Epiktet. enchir. 31, 4 für diese Zeit rechtfertiget. Allein an beiden Orten heißt es Aus dem Wege gehn, in natürlicher Ableitung von der ursprünglichen Bedeutung, die aber hier nicht statt findet. Paulos ist übrigens im lezteren Sinne so an *φεύγειν* gewöhnt, daß nicht zu glauben ist er werde sich jenes Wortes auf so verschiedene Weise bedient haben. — *διαβεβαιοῦσθαι* kommt auch nur noch Tit. 3, 8 vor. Es heißt beständig mit *περὶ* construirt wie in beiden Stellen, Versicherung Bekräftigung über etwas ausstellen, rein für sich ohne Bezug auf jemand dem sie ausgestellt würde; daher ganz ver-
93 kehrt ist was Heinrichs daraus suppliren will *βούλομαί σε διαβεβαιοῦσθαι τοὺς ἀκούοντάς σε.* Das Wort hat seinen Gebrauch nicht in Bezug auf jemand, sondern wo im Gegensaz entweder oder wenigstens nachdrukksweise von der Festigkeit der

Ueberzeugung oder der Stärke der Versicherung die Rede ist.
So ist es auch in jener Stelle, Und darüber will ich, daß du
immer aufs neue Bekräftigung, Beweise von dir gebest, damit
sie darauf denken u. s. w. Wie ungehörig und schlecht steht
es aber in unserem Briefe Cap. 1, V. 7, Sie wissen nicht was
sie reden noch was sie für so gewiß ausgeben. Gewiß niemand
kann absehn wie der Verfasser auf diesen lezten Zusaz kommt.
Kein Wunder also, daß ein Kommentator wie Heinrichs sich eben
so ungehörig darüber vernehmen läßt. Besonders ist die lezte
Erklärung schön, Und bedenken nicht von was für wichtigen
Dingen sie sich statt dessen zu überzeugen hätten. Hier ist al- 94
les falsch, und es ist nichts darüber zu sagen. Chrysost. geht gern
über die wunderliche Stelle weg. Dekum. sucht sein Heil in
dem *νοοῦντες* und, übersezt dies, Sie verstehen selbst das nicht
was sie vortragen und so bekräftigen, nämlich das Gesez: allein
auch das ist gegen den Sprachgebrauch. Indeß was soll man
besseres sagen — zumal schon die *νομοδιδάσκαλοι* so wunder-
lich sind daß es schwer ist eines durch das andere zu bestimmen
— als daß unser Mann, vielleicht ohne ihn recht verstanden zu
haben, doch jenen seltenen Ausdrukk anbringen wollte. — Aehn-
liche Bewandtniß hat es mit dem *ὑγιαίνειν*, welches Tit. und
2 Tim. überall zwekkmäßig den Verirrungen der Gläubigen,
welche als Krankheiten können angesehen werden, entgegensteht
und immer von der Lehre. Denn offenbar ist Tit. 2, 1 noch
zu dem vorigen zu ziehen, wie auch Theodoret erklärt, und erst 95
mit V. 2 geht etwas neues an, wo zuerst der Infinitiv als
Imperativ zu stehen scheint, hernach aber alles unter dem Im-
perativ *παρακάλει* zusammengenommen wird. Dies hat unser
Verf. übersehn und bringt uns hier, so daß jene Beziehung
gänzlich verwischt ist, die *ὑγιαίνουσα διδασκαλία* aus jener
Stelle in solcher Verbindung wieder, daß sie fast nur eine ge-
sunde Moral im gemeinen Sinne bedeuten kann. Eben so un-
geschikkt hat er 2 Tim. 1, 13 nachgeahmt in der schon getadel-
ten schlechten Redensart *εἴ τις μὴ προσέρχεται ὑγιαίνουσι λό-*

γοις τοῖς τοῦ κυρίου. — Nur in der eben angeführten Stelle aus 2 Tim. haben Sie auch die ὑποτύπωσις, die hier V. 16 wiederkommt. Dort nun ganz ordentlich als Entwurf, Grundriß zur weitern Ausführung; wie verkehrt es aber hier genommen ist mag ein anderer herausbringen. Bleiben Sie bei dem
96 natürlichen Gebiete des Wortes stehen, so mögen Sie sich mit den härtesten Ellipsen quälen, Sie kommen zu keinem reinen der Stelle recht angemessenen Sinne; und wiederum wollen Sie davon ausgehn was in dieser Stelle müsse gesagt sein, so werden Sie sich vergeblich nach einer Analogie umsehn für einen solchen Gebrauch jenes Wortes. Merkwürdig ist es zu vergleichen wie zu jener Stelle die alten Erklärer sich gern dabei verweilen die ursprüngliche Bedeutung von ὑποτύπωσις zu einem Gleichniß auszuspinnen — Sie können dies, wenn Ihnen Chrys. Theodor. und Theophyl. nicht zur Hand sind, in Suic. thes. nachsehn — und wie sie dagegen zu unserem Briefe theils sich winden andere Worte an die Stelle des schlechtgebrauchten zu sezen wie bei Oekum., theils wie Theodoret weitere Umschreibungen
97 machen, aus denen aber über die bestimmte Geltung des Wortes nichts hervorgeht. — κήρυξ kommt bei Paulos nur noch 2 Tim. 1, 11 vor, aus welcher Stelle die unsrige Cap. 2, 7 bis auf die Parenthese ganz wörtlich abgeschrieben ist. Allein wie anders dort, wo man offenbar sieht, dieser Anhang V. 11 zu der großen Periode V. 8—10 ist nur Uebergang zu dem πάσχειν und ἐπαισχύνεσθαι V. 12 worin eben Paulos sich dem Timoth. als Vorbild darstellt, und nur weil ihm der Athem schon ausgegangen war bildet er einen eignen Saz daraus. Bei uns hingegen bricht nach V. 7 alles ab, und etwas ganz neues geht an, so daß man unmöglich anders sagen kann, als Paulos habe dem Timotheos, der schon mehrere Jahre sein Gefährte war, oder wenn man das lieber will durch ihn den ephesischen Christen unter denen er so lange gelebt hatte, ganz eigens ohne alle weitere Beziehung erzählt, er sei Apostel und Heidenlehrer. Können
98 Sie sich das lieber denken oder lieber die unverständige Uebertra-

gung jener Stelle? Und nun noch die schöne Parenthese, die aus Röm. 9, 1 abgeschrieben ist, denn sonst kommt die Formel nirgends vor. Dort freilich war eine solche Betheurung des Apostels an eine mit ihm unbekannte Gemeine von seiner Liebe zu seinem Volke, nachdem er gegen die herrschende Denkungsart desselben so viel gestritten, sehr an ihrer Stelle. Hier aber eine Betheurung, daß er wirklich Apostel und Heidenlehrer sei, an einen treuen Schüler, oder an eine Gemeine in der wir gar keine Ursache haben solche Verhältnisse zu vermuthen wie zu Korinthos? Sehen Sie nur, wenn er etwas gegen diese betheuert, ob es je so zwecklos geschieht; 2 Cor. 1, 23 wo offenbar ist, es war über das Verzögern seiner Ankunft ungleich geurtheilt worden; 11, 11 wo er einen andern wohlgemeinten Vorwurf von 90
sich abwälzt; ebend. 31 wo unstreitig das folgende Berichtigung einer falsch erzählten Anekdote ist. Wozu aber hier? Gewiß, auch Sie wird niemand überreden können, Paulos habe dies geschrieben.

Gehen wir nun zu der Beschreibung des Bischofs Cap. III, so finden wir auch da vieles bloß aus dem Briefe an den Titos aber eben auch nicht mit rechtem Verstande herübergenommen. Denn dort zum Beispiel steht nicht wie hier *νηφάλιος* und *μὴ πάροινος* neben einander, und so auch *μὴ πλήκτης* und *ἄμαχος*. Lezteres, über dessen aktiven Sinn wir hier nichts sagen wollen, ist Tit. 3, 2 aus der Beschreibung der Christen überhaupt, wie das *νηφάλιος* aus Tit. 2, 2 wo von den Alten die Rede ist, genommen. Aber sollte Paulos es wol so unbestimmt wie hier von dem Lehrer fordern, der doch soll *ἀποτόμως ἐλέγχειν τοὺς ἀντιλέγοντας*? Die *σεμνότης* ist Tit. 2, 7 100
als Eigenschaft des Lehrers sehr wohl angebracht, hier 1 Tim. 3, 4 bleibt die Beziehung immer etwas unklar, wie das Wort auch oben 2, 2 fast müßig stand. — Die Redensart *ἐν καθαρᾷ συνειδήσει* V. 9 ist auch nur 2 Tim. 1, 3 zu finden; aber so verständlich dieses ist *λατρεύειν θεῷ ἐν καθαρᾷ συνειδήσει*, so schwierig ist dieses *τὸ μυστήριον τῆς πίστεως ἔχειν*

ἐν καθαρᾷ συνειδήσει. Mit Theodoret *ἀντὶ τοῦ τοῖς ἔρ-*
γοις βεβαιοῦντας πίστιν werden Sie wol eben so wenig zufrieden
sein als ich; die *ἔργα ἀγαθὰ* sind gar weit her abgeleitet und
ἔχειν ἔν τινι mag wol auch seines gleichen nicht haben in die-
ser Bedeutung. Es ist freilich leicht gesagt *ἔχειν* heiße *κατέχειν*,
aber es hilft hier nicht einmal viel, und genau genommen ist es
auch oben 1, 19 nicht so. Und wie käme wol hieher *μυστή-*
ριον τῆς πίστεως statt des einfachen *πίστις*? Sie sehen wie
101 alt diese schlechten Freiheiten in der Auslegung sind, durch wel-
che denn auch Schwierigkeiten, deren Beherzigung zu etwas füh-
ren könnte, beseitiget werden. Zu einer solchen Umschreibung
muß doch immer eine Veranlassung sein im Zusammenhange,
wenn das Christenthum oder etwas besonderes in ihm in dieser
Beziehung betrachtet wird als etwas neues, vielen verborgenes,
und so finden Sie es gewiß überall wo es auch noch so allge-
mein steht, Eph. 1, 9. 3, 3 und 4, 19 in Verbindung mit *γνω-*
ρίσαι, 1 Cor. 2, 7 *σοφίαν θεοῦ λαλοῦμεν ἐν μυστηρίῳ τὴν*
ἀποκεκρυμμένην; dasselbe liegt 4, 1 in *οἰκονόμος*. — Col. 1,
26. 27 mit *ἐφανερώθη* und *γνωρίσαι*; 2, 2 mit *θησαυροὶ*
ἀπόκρυφοι; 4, 3 mit *θύραν ἀνοίγειν*. In unserer Stelle aber
ist keine Spur einer solchen Beziehung, sondern man kann nur
glauben eine aufgegriffene Redensart zu hören. — V. 11 wo,
102 von welchen Weibern wissen wir wol nicht, die Rede ist, haben
Sie wieder das *μὴ διαβόλους* aus Tit. 2, 3 wo von alten
Frauen gesprochen wird; denn nirgend sonst kommt *διάβολος*
adjectivisch im N. T. vor.

Sobald nun diese aus dem Briefe an Tit. entlehnte Materie beendigt ist, nehmen am Ende des dritten und im vierten Cap. auch die Worte ein Ende, die nur jenem Briefe und dem unsrigen gemein sind, und die dem lezten ganz eigenthümlichen nehmen wieder überhand, nur von wenigen Reminiscenzen vorzüglich aus 2 Tim. unterbrochen. So kommt uns Cap. 4, 6 *παρηκολούθηκα* entgegen aus 2 Tim. 3, 10 wo es in einer ähnlichen Verbindung mit *διδασκαλία* steht, nur dort weit

natürlicher, weil einer genannt wird dessen Lehre er gefolgt ist;
hier wird es von der Lehre selbst, da es nicht heißen kann sie
beobachten, weit uneigentlicher gesagt. Eben so V. 7 das *βέ-*
βηλος worüber wir uns schon gewundert haben, aus 2 Tim. 103
2, 16. Nun scheint es freilich als wenn *γραώδεις μῦθοι* eben
so gut könnten *βέβηλοι* sein als *κενοφωνίαι*; allein hier hellt
uns der Zusammenhang deutlich genug auf, daß *κενοφωνίαι*
keinesweges leeres Gewäsch *λογομαχίαι* an sich sind, sondern
solches, welches vorgebracht wird um eine schlechte Sache zu ver-
theidigen, wie aus V. 18 hervorgeht. Noch einmal wiederholt
unser Verf. gradezu diese *βεβήλους κενοφωνίας* Cap. 4, 20, nur
das *περιΐστασο* scheint ihm nicht angestanden zu haben, indem
er das eine Mal *ἐκτρεπόμενος* sagt, das andere Mal *παραί-*
του, welches leztere hier imitirt erscheint aus 2 Tim. 2, 23 so
wie unten Cap. 5, 11 wo der Verf. sich wieder bei kirchlichen
Einrichtungen befindet aus Tit. 3, 10. — Dasselbe gilt von der
Formel *πιστὸς ὁ λόγος*. Nur sehen Sie wie natürlich es
2 Tim. 2, 11 herauskommt, daß Paulos seine Zuversicht zu den 104
göttlichen Verheißungen recht kräftig ausdrükkt, sich selbst damit
stärkend in seinen Leiden. Eben so bedeutend beschließt sie Tit.
3, 8 die praktische Auseinandersezung der Lehre von der Erlö-
sung, und steht sehr nachdrukksvoll zusammen mit dem *περὶ*
τούτων βούλομαί σε διαβεβαιοῦσθαι. Hier hingegen Cap.
4, 9 steht sie äußerst lahm, da das vorhergehende selbst nur bei-
läufig als Gegensaz gegen die *σωματικὴ γυμνασία* erwähnt
wurde, und wenn wir weiter zurükkgehn von einem Gebot die
Rede war, auf welches sich also das *πιστὸς ὁ λόγος* gar nicht
anwenden läßt. Nicht bedeutender fängt sie Cap. 1, 15 etwas
an was nicht fortgesezt wird.

Ich übergehe ein Paar minder wichtige Stellen, um auf et-
was zu kommen, was ich, damit das die Sprache selbst betref-
fende nicht unterbrochen würde, noch aufbewahrt habe, nämlich 105
Cap. 1, 20 die beiden *Ὑμέναιος καὶ Ἀλέξανδρος*, von
welchen gesagt wird daß Paulos sie dem Satan übergeben habe.

Man könnte fragen, ob er hier dem Timotheos etwas schon frü-
her geschehenes berichte, oder ob diese Uebergabe eben hiedurch
erst erfolge, in welchem Falle die Leichtigkeit und die wenige
Förmlichkeit, mit der diese Sache hier behandelt wird, sehr ab-
stäche gegen das was wir 1 Kor. 5, V. 3—5 lesen. Im er-
sten Falle aber könnte man weiter fragen, ob Paulos dem Ti-
motheos etwas was er noch in Ephesos selbst gethan erzählt,
und zwar ohne weiteres, ohne nur im geringsten nach der Wir-
kung davon zu fragen, oder sich auf den Zustand einer Gemeine,
in welcher ein solches Verfahren nöthig war, näher einzulassen;
abermals ganz anders als der Paulos der die Briefe an die Ko-
106 rinther verfaßt hat. Oder ob, wie Benson Gesch. d. Pflanz. d.
christl. Rel. II, 190 und Paraphr. Erkl. I, 292 meint, Paulos
sich erst unterwegens bedacht und dort diese Verbannung erlassen
hat? Aber dann wäre es wunderbar, daß er so kurz von der
Sache spricht, ohne im mindesten dem zurükkgelassenen Oberauf-
seher und Anordner derselben Gemeine etwas von seinen Grün-
den, oder von dem was weiter der Sache wegen zu thun sei,
irgend ins einzelne gehend zu sagen. Allein beide Namen kom-
men ebenfalls 2 Tim. vor; Hymenäos Cap. 2, 17 mit Philetos
zusammen, als solche die gesagt die Auferstehung sei bereits er-
folgt, und Alexandros Cap. 4, 14 nicht eben als Irrlehrer, son-
dern nur im allgemeinen als ein Widersacher des Apostels. Und
nun sehen Sie nur welche Wunderlichkeiten wir hiedurch genö-
thiget werden anzunehmen! Entweder sind beide Personen in
107 beiden Briefen dieselbigen; dann läßt sich gar nicht begreifen,
wie derselbe Hymenäos, den Paulos schon auf der Reise nach
Makedonien dem Satan übergeben hatte, mehrere Jahre später
noch ein Gegenstand der Warnung sein konnte, und offenbar als
ein Christ, aber als ein irrender, beschrieben wird, den Paulos
jedoch seines Irrthums wegen nicht aus der Kirche zu verban-
nen wagt, sondern ihn dem Urtheil und der Führung Gottes
überläßt. Denn anders können Sie doch gewiß 2 Tim. 2,
19—21 nicht verstehen? Hatte sich also der Mann aus dem

allgemeinen Schiffbruch des Glaubens, über den 1 Tim. 1, 20
geklagt wird, gerettet, und erst nach seiner gewiß nicht ohne Pau-
los erfolgten Wiederaufnahme einen bestimmten Irrthum ausge-
bildet? und Paulos sollte ihn nicht als einen rükkfälligen be-
schreiben, und nicht über die gemißbrauchte Nachsicht und die ge-
täuschte Hoffnung klagen? Warlich unmöglich ist das auch nur 108
zu denken! Und eben so der Alexandros, der nach seiner Ver-
bannung — denn so rachsüchtig dürfen wir Paulos nicht den-
ken, daß er ihm noch für das frühere außer jener Uebergabe an
den Satan besondere göttliche Strafen wünschte — müßte fort-
gefahren haben dem Apostel viel böses zu thun, man weiß nicht
ob ihm nachreisend, oder indem er ihm bei der Gemeine zu Ephe-
sos schadete, wovon sich aber nirgends Spuren finden, von dem
sollte er ebenfalls des früheren nicht erwähnt und geklagt haben
daß der Mann Uebelthaten auf Uebelthaten häufte? Und so ganz
stillschweigend sollte er diesen merkwürdigen Umstand übergangen
haben, der bei gar vielen dem apostolischen Ansehn schädlich sein
mußte, daß ein dem Satan übergebener sich an dem strafenden
Apostel durch gar viel zugefügtes böses rächen konnte? er der
so eifrig sein apostolisches Ansehn zu verfechten pflegt? Gewiß 109
eben so unmöglich! und die Identität der Personen, die Grotius
sehr obenhin annimmt, ist schwerlich anders mit der Aechtheit
beider Briefe zu vereinigen, als wenn Sie die Ordnung beider
umkehren, damit die Uebergabe an den Satan die lezte uns be-
kannte Thatsache werde in dem Streite des Paulos mit den bei-
den Männern. Dann müssen Sie aber nicht nur zwei Gefan-
genschaften des Apostels annehmen, sondern auch unsern Brief
in eine Zeit sezen, wo die meisten der darin vorkommenden An-
ordnungen in der That für die ephesische Gemeine und den Ti-
motheos zu spät kämen, und die Stelle Cap. 4, 12 ganz un-
möglich würde. Also einen zwiefachen Hymenäos und Alexan-
dros, wie Mosheim de reb. Christian. p. 177—179 sehr gründ-
lich zeigt daß man annehmen müsse, hätten wir. Unwahrschein-
lich freilich sind schon an sich zwei gleichnamige Irrlehrer und 110

Abtrünnige an dem gleichen Orte binnen weniger Jahre! Aber
wie? sollte Paulos, indem er vor dem zweiten Hymenäos nicht
nur warnt, sondern auch ihn selbst zu warnen scheint, ihm gar
nicht das Beispiel des ersteren, wenn der etwan in dem aposto-
lischen Banne verstorben war, warnend vorhalten? in der That
mehr als unwahrscheinlich! Oder wenn der erste noch lebte,
müßte der zweite nicht nothwendig einen Beinamen geführt ha-
ben, den mit zu nennen eine ganz allgemeine Gewohnheit gewe-
sen? Mosheim meint freilich, sie unterschieden sich genug da-
durch, daß der eine dem Philetos der andere dem Alexandros
zugesellt wird; allein um sich in solchen Dingen der allgemeinen
Gewohnheit zu entziehen bedarf es mehr, als nur daß es kein
111 augenblikkliches Bedürfniß sei sie zu befolgen. Und wenn wir
von diesem Grundsaz ausgehn: so war auch der zweite Alexan-
dros schon bezeichnet genug durch seine Trennung von Hyme-
näos ohne ὁ χαλκεύς hinzuzusezen. Ja ich möchte behaupten,
auch ohne an die beiden späteren zu denken müßte Paulos, so-
wol in der Rede an die ephesinischen Aeltesten, wie in dem zwei-
ten Briefe an den Timotheos, eines so seltenen und merkwürdi-
gen Ereignisses wie die apostolische Verbannung in der schrekk-
lichsten Form eines ist nothwendig erwähnt haben, oder wir müß-
ten, ganz im Widerspruch mit dem was wir sonst woher wissen,
glauben, er sei wirklich bei solchen Handlungen so gleichgültig
gewesen wie allerdings die Worte unseres Briefes lauten. Wie
höchst natürlich dagegen wird alles, wenn Sie sich einen andern
Schreiber des ersten Briefes denken, der den zweiten vor Augen
112 hatte! Großen Mangel hatte er, das zeigt sich überall, an Kennt-
niß persönlicher Verhältnisse und bestimmter örtlicher Umstände.
Zwei Parteien findet er über welche geklagt wird; was kann
ihm erwünschter sein als diese mit aufzunehmen? Er denkt sich
wie es ihnen noch mag ergangen sein, nicht eben nach Paulos
Denkungsart — denn von dem wissen wir nicht einmal, daß er
die über welche er sich als über gefährliche Verführer am härte-
sten ereifert ihrer irrigen Meinungen wegen dem Satan überge-

ben, vielweniger solche, die nur für sich, wie es scheint, Schiffbruch gelitten am Glauben —, sondern nur nach der seinigen oder der allgemeineren seiner Zeit; und dieses ihm vorschwebende endliche Schikksal bringt er nun, ziemlich ungeschikkt freilich aber doch nicht unkritischer als wir ihn ohnedies auch annehmen müssen, in einen Brief, der seiner ganzen Anlage nach für den früheren gelten mußte. Daß er nicht wagt etwas bestimmteres 113
von ihnen zu sagen, sondern nur in den allgemeinsten Formeln spricht, ist eben so natürlich von ihm als es unnatürlich von Paulos wäre; daß er beide Parteien zusammenwirft, und von einer nur den einen Mitgenossen nennt, wird niemanden befremden; endlich daß er einen Menschen der wahrscheinlich kein Christ war, und auf den also diese Strafe in dem apostolischen Sinne keine Anwendung fand, dem Teufel übergeben läßt, dies mag seiner Zeit und seiner Lage verziehen werden. Ich meine nämlich den wirklichen Alexandros den Kupferschmied des zweiten Briefes. Diesen suche ich nicht in Rom — denn wozu sollte Paulos den Timotheos, der ja bei seiner Ankunft ihn vor allen andern sprechen mußte, vor einem dortigen warnen? — sondern in Ephesos, und Paulos denkt dabei gewiß vorzüglich an die bevorstehende Abreise des Timotheos. Und diesen ephesinischen 114
Alexandros nun kann ich nicht umhin für den Act. 19, 33. 34 erwähnten zu halten, welcher wol keinesweges ein judaisirender Christ gewesen ist, sondern ein Jude und jüdischer Gegner des Christenthums. Denn wenn die Juden einen Christen hervorgestoßen hätten um ihn der Wuth des aufgebrachten Volkes Preis zu geben: so hätten sie wol lieber einen aus der wahren paulinischen Schule genommen. Allein ihre Absicht war offenbar sich selbst zu vertheidigen, und indem sie ihre Sache von der Sache der Christen trennten, gegen leztere wo möglich etwas entscheidendes auszuführen; diese mißlang aber weil das Volk beide wie gewöhnlich verwechselte. Gewählt aber haben sie hiezu gewiß einen Gegner der Christen, und unter diesen nicht ungeschikkt einen Mann der seiner Beschäftigung wegen den klagenden Sil-

115 derschmieden verwandt und befreundet war. Dieser mag nun
zu Ephesos allerlei Machinationen gegen die Christen auch nach-
her noch fortgetrieben haben, und dieser verderblichen Werke we-
gen wird er 2 Tim. 4, 14 ohne daß irgend erhelle daß ein Christ
gemeint sei, verwünscht, und nur im ersten von unserm Verfasser
ungeschikkterweise verbannt, so daß wir nur Einen verdammli-
chen Alexandros aus dieser Zeit haben statt dreier.

An diese Auseinandersezung schließen sich ganz von selbst die
übrigen meines Bedünkens unüberwindlichen Schwierigkeiten die
es hat die Aechtheit unseres Briefes mit andern Umständen von
denen wir sichere historische Kenntniß haben zu vereinigen. Las-
sen Sie sich zuerst nur mit ein Paar Worten an das allgemein-
bekannte erinnern. Daß Paulos den Timotheos von Ephesos
116 aus nach Makedonien vorausschikkte wissen wir aus Lukas Act.
XIX, 22. Daß Timotheos auf dieser Reise vielleicht auch nach
Korinth kommen könne — denn nur so ungewiß redet Paulos
davon, und scheint ihm eigentliche Aufträge dorthin gar nicht ge-
geben zu haben — und daß er ihn vor seiner eignen Abreise in
Ephesos zurükkerwarte erzählt uns Paulos selbst 1 Cor. 16, 10.
11. Daß aber, als Paulos in Makedonien den zweiten Brief
an die Korinther schrieb, Timotheos schon wieder bei ihm war,
erhellt aus diesem Briefe, ohne daß uns Lukas etwas von seiner
Rükkunft und überhaupt davon daß einer von den eigentlichen
Gefährten des Apostels in Ephesos zurükgeblieben irgend etwas
erwähnt. Nun sagt man Lukas Stillschweigen beweise nichts,
Timotheos sei doch zurükkgekommen — ja einige lassen ihn aus
Korinthos zurükkehren, wo er doch wol gar nicht gewesen ist —
117 aber er sei nur einige Wochen in Ephesos geblieben, und wäh-
rend dieser kurzen Zeit habe ihm eben Paulos unseren Brief ge-
schrieben. Dies ist der einzige Ausweg, den auch Schmidt nimmt;
allein lassen Sie uns nur unsern Brief zur Hand nehmen, so
wird Ihnen jede Spur von Wahrscheinlichkeit daß dem so sein
könne verschwinden. Paulos ließ also dem Briefe zufolge den
Timotheos zurükk um gegen Irrlehrer zu wirken, und theilt ihm

eine Menge Vorschriften mit über Einrichtungen in der Gemeine, nicht etwa schnell abzumachende Dinge betreffend, sondern wie es fortwährend mit gewissen Gegenständen sollte gehalten werden, und solchen grade, über welche es in wenigen Wochen nichts bedeutendes konnte zu thun geben. Denn lassen Sie uns das zuerst beseitigen, daß man gewöhnlich annimmt, Paulos gebe in unserm Briefe dem Timotheos den Auftrag, Bischöfe und Ge- 118
meindiener in Ephesos erst anzusezen. Dies ist offenbar falsch, und eine Vorstellung die man nur aus dem Briefe an Titos erst in den unsrigen hineinträgt. In dem Briefe selbst steht kein Wort davon, sondern nur wie es gehalten werden solle, wenn jemand wünsche zu einem Kirchenamt befördert zu werden — mir, ich gestehe es, hat auch dieses wünschen und gleichsam sich melden einen verdächtigen Geruch späterer Zeit — falls ein Abgang entstände also, oder die Zahl der Beamteten erweitert werden müsse, oder wenn man will in Beziehung auf die sich erst bildenden Gemeinen in der Nähe der Hauptstadt. Denn in Ephesos selbst hat gewiß Paulos die Männer, die er hernach zu sich kommen ließ, selbst eingesezt. Er wußte ja schon um Ostern, daß er gleich nach Pfingsten reisen würde, und hatte also Zeit genug alle nöthigen Vorkehrungen zu treffen. Der Auflauf, sagt 119
man, habe ihn übereilt, und ihn zu einer fluchtähnlichen Abreise genöthiget, so eilig daß er die Aeltesten nicht mehr ernennen konnte, und sich auch unterwegens erst auf die Nothwendigkeit besann den Hymenäos und Alexandros in den Bann zu thun. Ich glaube nicht; denn je mehr er sich gefürchtet hätte, um desto unkluger wäre es gewesen auf der Stelle vor dieser Flucht die Brüder zusammenkommen zu lassen — was gewiß, wenn noch etwas zu besorgen war, neue Bewegungen müßte veranlaßt haben — und um desto unväterlicher, den jungen Mann in der Gefahr allein zu lassen. Noch weniger aber als ich kann ein Vertheidiger unseres Briefes an eine solche Flucht glauben. Sondern der Auflauf muß nur eine augenblikkliche Gefahr gewesen und auch von Paulos nur so sein angesehen worden; sonst würde

120 ja wol unser Brief irgend einen Zuspruch enthalten oder eine Ermunterung und Anweisung in dieser bedenklichen Lage. Auch würde dann wol der Brief mit diesem wichtigen Geschäft angefangen haben, nicht mit den Irrlehrern, gegen welche so gar kein bestimmter Rath ertheilt wird, und mit den Vorschriften über das Gebet. Also nur das kann von dieser Seite der Inhalt unseres Briefes sein, was wegen derer zu beobachten, die gelegentlich eine kirchliche Anstellung wünschten. Und das nun an den Timotheos der nur wenige Wochen da bleiben sollte? was konnten in diesen für Veränderungen vorfallen mit den bisherigen Aeltesten und Dienern, die nicht Paulos selbst schon könnte gewußt und bedacht haben? Und wieviel neue Wittwen konnten indeß entstehen, die nun auch gleich erwählt und in die gewisse Liste eingetragen sein wollten? Oder wenn der Fall eintrat,
121 sollte hier nicht Timotheos Richtschnur genug gehabt haben an dem Verfahren des Apostels selbst, der doch dies Institut eingerichtet hatte? Ja, sagt man, der Brief ist nicht an den Timotheos allein, sondern an die Gemeine, oder vielmehr, da dergleichen Dinge nicht wohl in einer ἐκκλησίᾳ konnten abgethan werden, an die Aeltesten. — Und an den Timotheos selbst so gut als gar nicht? Und mit einem solchen Briefe, der eigentlich nur für die Zeit nach Timotheos Abreise bestimmt gewesen wäre, sollte der auf seiner Reise so vielbeschäftigte und schwerlich sehr brieflustige Paulos solche Eile gehabt, und nicht lieber gewartet haben bis er durch den Timotheos selbst die neuesten Nachrichten von dort her erhielt, und einen wirklichen Brief an die Epheser schreiben konnte? Oder wenn Paulos nöthig fand ihm eine In-
122 struction für diese zuzuschreiben, so sollte diese nicht noch viele andere fast wichtigere Punkte enthalten haben? Paulos sollte vielleicht grade diesen Gegenstand vergessen haben zu besprechen, da er doch wie der Brief zeigt schon so mancherlei Erfahrungen darüber gemacht hatte? Sehen Sie, wie man nichts als unwahrscheinliches und fast ungereimtes herausbringen kann. Allein das alles war vielleicht nur beiläufig, und die Hauptsache sind

die Irrlehrer, um derentwillen er auch zunächst zurükkgelassen worden wie der Brief besagt. Also sind wol diese Irrlehrer, man nehme nun Essener an oder alexandrinische Grübler, so schnell gewachsen daß Paulos selbst nichts hatte gegen sie thun gekonnt? daß sie, als er den Vorsaz faßte oder niederschrieb in einigen Wochen abzureisen, noch nicht vorhanden waren? denn die ἀντικείμενοι 1 Cor. 16, 9 sind wol mehr jüdische und heidnische Gegner des Christenthums. Wenn das wäre, sollte Pau- 123
los, der gar nicht hartnäkkig seine Entschlüsse oft nach den Umständen abänderte, nicht seine Reise aufgeschoben haben um dem Unwesen zu steuern? Oder war der Kampf gegen sie schon älter, und Timotheos sollte nun, noch dazu nur durch so höchst allgemeine Vorschriften wie unser Brief sie an die Hand giebt in Stand gesezt, in wenigen Wochen vollenden was Paulos nicht gekonnt hatte? Warum ließ er ihn dann nicht länger da? Er wollte wol auch nach unserm Briefe, und verhieß noch dazu bald zu ihm zu kommen, was wir auch nicht reimen können mit den Geschäften in Makedonien und Achaja und der Reise nach Jerusalem; denn auf eine bloße Durchreise scheint die zweimalige Verheißung nicht zu gehen. Weshalb aber sollte früher als Paulos kommen konnte, Timotheos, besonders unter solchen Umständen, den ihm angewiesenen Plaz sobald verlassen haben, um sich 124
man mag wol sagen unnöthigerweise zu Paulos zu begeben, dem es an befreundeten und hülfreichen Gefährten auf dieser Reise gar nicht fehlte? Mag man nun annehmen, daß er sich furchtsam vor den Irrlehrern zurükkgezogen, oder daß er sie über Erwarten schnell unschädlich gemacht oder gebessert: wie wollen wir erklären, daß Paulos in der Rede an die ephesischen Aeltesten Act. XX gar nichts von ihnen und seinem und Timotheos Streit mit ihnen erwähnt, immer nur dagegen sich verwahrend, daß er ihnen etwas wesentlich zum Evangelium gehöriges verschwiegen, ja daß er vielmehr V. 29—31 ihnen Irrlehrer welche zu ihnen kommen und unter ihnen aufstehen würden nur weissaget? Können Sie wol, wenn Sie auch nur dies erwägen, dabei beharren,

125 daß unser Brief vor jener Zusammenkunft geschrieben sein könne, wenn etwas von Irrlehrern zu Ephesos darin steht? denn hier ist es nicht mehr Lukas Stillschweigen nur, was der Sache entgegensteht, sondern er müßte wirklich dem Paulos etwas untergelegt haben, was von diesem nicht konnte gesagt worden sein. Darum mußte man nun suchen den Brief in eine andere Zeit zu sezen nach dieser Zusammenkunft, oder wenn es ginge gar Ephesos ganz aus dem Spiele lassen. Und so gewinnt allerdings ein besseres Ansehn und erscheint dankenswerther als es wol aufgenommen worden ist das Bestreben eines Gelehrten, aus dem wunderlich gestellten ersten Saze unseres Briefes andere Verhältnisse herauszudeuteln von einer aufgetragenen Reise nach Makedonien, für welche nun alle hier gegebenen Aufträge gölten. Allein was gewinnen wir wol, wenn dabei doch von demselben
126 vorherigen Zurükklassen zu Ephesos wegen der Irrlehrer die Rede ist? Und sollte etwa Timotheos in Miletos zurükkgeblieben und mit den Aeltesten nach Ephesos gegangen sein, die eben dem Paulos gemeldet hätten die Erfüllung seiner Weissagung sei schon da: was für bedenkliche und dringende Nachrichten mußten dann aus Makedonien eingelaufen sein, um so schnell den Timotheos aus Ephesos abzurufen! und der Brief sollte dennoch nichts bestimmteres darüber enthalten? nicht einmal eine Verwunderung über den schnellen Wechsel, da Paulos sich ja eben lange genug dort aufgehalten um alles in gute Verfassung zu sezen? Auch keine Nachricht von seiner Reise seit ihrer Trennung, nicht einmal die Anweisung daß etwa der Ueberbringer des Briefes alles genauer erzählen könne? Auch nicht ein einziger Gruß von den Reisegefährten des Apostels oder den Brüdern des Ortes? Und
127 eben dieser gänzliche Mangel an Grüßen, an denen es, wenn wir die drei ältesten Briefe des Apostels ausnehmen aus einer Zeit wo das Verkehr zwischen den vorhandenen Gemeinen noch nicht so lebhaft und geordnet war und die Bekanntschaften der einzelnen noch nicht so ausgebreitet, sonst in keinem Briefe fehlt, ist schon allein für jede Zeit die man annehmen könnte ein sehr be-

denklicher Umstand. Es giebt aber wirklich keine, die den obigen
Vorwürfen entginge; denn von seiner Gefangennehmung in Je-
rusalem an würde sich Paulos unstreitig als *ὁ δέσμιος τοῦ*
Κυρίου ankündigen; und nehmen Sie eine Freilassung aus Rom
an, so hat alsdann die Jugend des Timotheos lange aufgehört;
so daß unser Brief in der That auch in gar keine Zeit hin-
eingeht.

Allein wenn auch das alles nicht wäre, so würde der Brief
schon um des willen mehr als verdächtig sein, weil er in Ab- 128
sicht auf die Art wie er angelegt und ausgearbeitet oder wenn
Sie lieber wollen hingeworfen ist, gar keine Vergleichung mit
den übrigen paulinischen aushält, vielmehr in dieser Hinsicht des
Apostels gänzlich unwürdig ist. Wir haben schon öfters Gele-
genheit gehabt zu bemerken, wie sehr es dem Briefe, auch da
wo man sie am meisten erwarten könnte, an allen Einzelheiten
fehlt, die bei dem Apostel sonst überall so natürlich hervortreten,
wie sich vielmehr hier alles im unbestimmten und allgemeinen
hält, und unstät erscheint wie aus der Luft gegriffen und nicht
auf dem festen Boden wirklich bestehender Verhältnisse ruhend.
Ja ich möchte sagen, er ist hierin nicht nur den paulinischen un-
ähnlich, sondern er trägt überall nicht den Charakter an sich den
ein Lehrbrief zeigen muß. Sonst wäre auch vielleicht für viele
wenig damit gesagt, und die Unähnlichkeit möchte wenig bedeu- 129
ten, weil diese Briefe von so sehr verschiedener Art sind, daß es
nun leicht auch noch einen geben könnte der sich wieder von
allen andern auf eine eigene Weise unterschiede. Mag es uns
also nicht zu weit aus dem Wege sein, zu sehen wie verschieden
sich Briefe dieser Art unter verschiedenen Umständen gestalten.
Nicht daß ich etwa die ganze Gattung umfassend Ihnen eine
Theorie in dem gewöhnlichen Sinne aufstellen und Regeln ge-
ben wollte, und dann zeigen der Brief wäre nach diesen eben
schlecht; sondern wir wollen uns nur zunächst an die Verhältnisse
jener Zeit und jener Menschen halten, und sehen wie sich ihre
Zuschriften der Natur der Sache nach gestalten mußten, damit

uns nur deutlich werde, ob wir einen wirklichen natürlichen Brief
130 oder nur eine unter dieser Form ziemlich schlecht fingirte Schrift
vor uns haben. Der Lehrbrief schwebt zwischen der Abhandlung, oder um es näher zu geben wenn wir gleich den religiösen der damaligen Zeit nehmen, zwischen der religiösen Rede oder Homilie und dem eigentlichen vertrauten Briefe. Ich meine nämlich daß jene allerdings, sei es nun für die Einsicht oder um unmittelbar das Gemüth in Bewegung zu sezen, einen Gegenstand auseinandersezen will und also diesem wie er es selbst angiebt folgen muß: jedoch nur wie er es angiebt für die, und nach Maaßgabe ihres Zustandes und ihrer Verhältnisse, an welche die Rede zunächst gerichtet ist. Der vertraute Brief hingegen spricht unmittelbar das freundschaftliche Verhältniß aus in welchem beide Theile zu einander stehen, und wie sich darnach und in Bezug darauf Empfindungen und Ansichten bei einer ge-
131 wissen Gelegenheit gestalten. Bei jener Gattung des Lehrbriefes nun wird natürlich bald mehr das lehrende hervortreten bald mehr das briefliche. Aber auch wo jenes am meisten hervorsticht wird er sich doch, wenn er nur ein wirklicher Brief ist, in der Verbindung und Zusammenstellung immer noch jenes freieren Charakters erfreuen der dem Briefe eignet, daß er sich nämlich nicht streng oder ausschließend an die in dem Gegenstand bestimmte Ordnung hält; vielmehr der Eigenthümlichkeit des Schreibenden nicht nur sondern auch seiner augenblikklichen Stimmung etwas einräumt, so daß diese schon aus der Anordnung des ganzen hervorleuchtet. Und eben so wo auch das briefliche noch so sehr die Oberhand hat, wird doch in einem religiösen Lehr- oder Hirtenbriefe eben durch die Beziehung auf den religiösen Gehalt des Verhältnisses auch das individuellste und per-
132 sönlichste wieder in ein allgemeines zurükkgespielt, so daß doch auch ein lehrender Charakter übrig bleibt, ein Gegenstand heraustritt der eine Einheit bildet, und so das ganze bei allem Ausdrukk der Vertraulichkeit zugleich als eine Darstellung der religiösen Gesinnung selbst unter diesen Umständen kann angesehen

werden. Ich denke über diesen Charakter der Gattung werden Sie einig mit mir sein, daß er jedem wirklichen Producte dieser Art auch zukommen müsse, so wie auch über die Grenzen worin wir das abweichendste eingeschlossen haben. Aber gewiß auch die Verhältnisse unter denen eins von jenen Elementen das entgegengesezte sich unterordnet werden Sie sich eben so denken. Die Verbindung nämlich zwischen dem Schreiber und Empfänger kann enger sein oder auch weiter. Je weniger eng sie nun an sich ist, um desto weniger wird ein solches Verhältniß sich auf diese Art aussprechen, wenn nicht eine bestimmte Veranlassung eintritt, 133
die also auch einen Gegenstand bildet und dem Lehrton die Oberhand giebt. Daher denn in dem Brief an die Hebräer und den sogenannten katholischen das briefliche sehr zurükktritt, von der Verfassung worin der Schreibende sich eben befindet wenig erhellt, und auch auf die Umstände der andern nur im allgemeinsten Rükksicht genommen wird; daher auch im Brief an die Römer die überwiegende Einheit und Gewalt des Thema. Aber auch wenn das Verhältniß noch so eng ist, kann doch leicht, wenn eine dringende Veranlassung das Schreiben erzeugt, der briefliche Charakter bedeutend zurükktreten und das belehrende und geschäftliche die Oberhand haben, wenn der Gegenstand herrscht und es nun eben darauf ankommt dieses bestimmte ins klare zu sezen oder auszurichten; und diese Form werden Sie 134
gewiß in dem Briefe an die Galater und an den Titos bemerken. Sonst muß offenbar, je genauer die Verbindung ist, um desto mehr das briefliche hervortreten, und also in dem Maaß überwiegen, als mehr das freundschaftliche Bedürfniß sich mitzutheilen die Veranlassung des Schreibens gewesen als irgend ein bestimmter Zwekk; und so finden Sie es gewiß vornehmlich in dem Briefe an die Philipper und in dem zweiten an den Timotheos. Wenn aber in unserem Briefe das vertraute Verhältniß fast gar nicht heraustritt, und auf der andern Seite die meisten Gegenstände so behandelt werden daß es zu nichts führt: wie sollen wir glauben er sei wirklich als ein Brief entstanden? und

am wenigsten durch Paulos. Denn wie ich Ihnen gleich hier durch nichts besser als durch paulinische Briefe die verschiedenen
135 einzelnen Fälle zu belegen wußte, so will ich Ihnen gern gestehen, ich bin überhaupt der Meinung, daß diese Unterschiede eben deshalb sich bei dem Apostel so bestimmt herausprägen, weil er eben ein guter Briefsteller ist. Von der Sprache wollen wir hiebei nicht reden, wiewol er sich auch diese auf eine vorzügliche Weise angeeignet hat, indem es wol keinen Aufsaz im neuen Testament giebt dessen Zurükkübersezung in einen hebräischen Dialekt so schwierig wäre als die paulinischen Briefe; und niemand komme mir doch mit der Behauptung, er habe seine Briefe aramäisch dictirt und der Schreiber habe sie dann gleich griechisch aufgezeichnet. Eigentlich aber meine ich er war ein guter Briefsteller, wie er gewiß auch ein erfreulicher Gesellschafter war, wegen der großen Lebendigkeit mit der er auffaßt und darstellt. Diese werden Sie gewiß weder in andern neutestamentischen
136 Aufsäzen der Art noch in den Briefen der apostolischen Väter irgend so finden. Aber freilich mußte diese Schriftstellerei bald ausarten, wenn die Gemeinen einen solchen guten Vater wie Polykarpos, damit sie nur etwas von ihm aufzuweisen hätten, baten, ihnen doch nur einen Lehrbrief zu schreiben ganz aus heiler Haut, und er sich dann willig finden ließ. Denn gute Briefe der Art schreibt man nun einmal nicht so, und es war daher kein Wunder daß ein solcher Mann, selbst wenn er ihm sonst sehr überlegen gewesen wäre, dennoch hierin den Apostel nicht erreichen konnte, wie sich Polykarpos auch bescheidet. Ein Paar Aufsäze giebt es indeß vielleicht auch im N. T., die eben so müßigerweise scheinen entstanden zu sein; aber keinen paulinischen. In diesen finden Sie gewiß wie ich den Verfasser nicht
137 nur von seinem Gegenstande, wo irgend eine bestimmte Lehre soll eingeschärft werden, ganz ergriffen, so daß er ihn bis zu einem klaren Ende durchführt, immer bemüht ihn durch wenige große Züge darzustellen, freilich dabei immer voll einzelner Einfälle und Beziehungen die aber nur unterwegens mitgenommen

werden ohne den Leser aufzuhalten oder von dem eingeschlagenen Wege abzuführen, und wo er auf das vorige zurükkehrt oder sich eine Wiederholung erlaubt, gewiß etwas neues durch eine leicht begreifliche Verbindung ihm zugeführtes beibringend; sondern Sie geben mir sicher auch zu, daß sich bei ihm für jeden Fall die möglichste Durchdringung des lehrenden und des brieflichen findet, indem er immer ganz bestimmt aus seinem Verhältniß zu denen an welche er schreibt heraus redet, und ihm theils ihr Zustand immer lebendig vorschwebt, theils, wo ihm der fremder sein sollte, dasjenige in seinen Briefen sich abdrükkt, wovon er selbst 138
eben in seiner Geschäftsführung am meisten bewegt war. In einem von beiden haben immer die einzelnen kleinen Vorschriften die er öfters dem abgehandelten Thema beifügt ihre Haltung und ihren Zusammenhang, und sind keinesweges als eine aufs Gerathewohl zusammengebrachte Sammlung von guten Lehren und Sprüchen anzusehn, sondern sind eben, so daß wir mit Recht gern darüber predigen, Themata, Keime zu ähnlichen Abhandlungen aus dem Bilde derselben Gemeine oder aus anderwärts her einwohnenden Besorgnissen des Apostels hervorgewachsen. So schimmert dem aufmerksamen Leser in dem Briefe an die Römer überall durch auf der einen Seite die bevorstehende Reise des Apostels nach Jerusalem, die seine Betrachtungen mehr als sonst auf den Zustand seiner Nation und auf die schlechten Fortschritte des Evangeliums unter derselben hinlenkte, auf der an- 139
dern die Verfassung der Gemeine zu Korinth und die mancherlei Mängel derselben die er mehr oder minder glükklich bekämpft hatte. Und wo könnte man die strengere Form der Lehrschrift und das vertrauliche des Briefes inniger vereiniget finden als in den Briefen an diese leztere Gemeine, vorzüglich dem ersten, wiewol auch die Verwirrung die man dem zweiten Schuld giebt etwas sehr leicht aufzulösendes ist. Und in seinen vertraulichen Briefen, nehmen Sie nur die beiden vorher schon besonders ausgezeichneten zur Hand, wie sehen Sie ihn ganz durchdrungen von der Idee der Erlösung und von der seines apostolischen Be-

rufs, nur hierauf alle Begebenheiten seines Lebens beziehen und
auch alle Liebe hierauf gründen und zurükkführen. Zu welcher
140 von beiden Arten wollen Sie nun unsern Brief rechnen, und was
finden Sie für jede darin? Er geberdet sich freilich wie ein Ge-
schäftsbrief; aber er springt so sehr von einem aufs andere, und
geht besonders in Absicht auf das was er ankündiget so wenig
in den besonderen Zustand der ephesischen Gemeine hinein, daß
man schwer sagen kann was wol Paulos eigentlich zu bestellen
hatte, sondern lieber behaupten möchte, der Verfasser sei von kei-
nen wirklich lokalen ihm bekannten Angelegenheiten ausgegangen
bei seinen Aufträgen. Und wiederum leuchtet doch bei aller Man-
nigfaltigkeit so wenig durch von dem engen freundschaftlichen
Verhältniß zwischen Paulos und Timotheos, und wiederum so
durchaus nur das allgemeinste daß man sagen möchte es könne
dieser Brief gar nicht aus einer solchen Verbindung wirklich her-
vorgegangen sein. Sondern wenn beide einander wenig ange-
141 gangen wären, aber Timotheos hätte doch den Paulos gebeten
ihm einmal einen Brief zu schreiben, und dieser hätte dann, weil
er nicht recht wußte was, von allem ein wenig berührt, dann
könnte ein Brief ohngefähr wie dieser vielleicht herausgekommen
sein. Nur daß er dann nicht Ansprüche machen müßte auf et-
was bestimmtes zu gehn, und daß ein solches Verhältniß zwi-
schen diesen beiden Männern sich nicht denken läßt, so daß was
nur so könnte begriffen werden schon ganz das Ansehn des er-
dichteten gewinnt.

Doch wir wollen hiemit keinesweges beim allgemeinen stehn
bleiben, sondern Sie sollen mir genauer ins einzelne folgen, und
ich will mich gern auch hier an die Vergleichungspunkte vorzüg-
lich halten die Sie mir selbst aufgestellt haben, da zumal jeder
von jenen beiden Briefen für einen andern von den aufgestellten
142 Hauptcharakteren sich zur Vergleichung darbietet. Denn der Brief
an den Titos hat den vorherrschenden Charakter des Geschäfts-
briefes, und dabei mit dem unsrigen fast den ganzen Inhalt ge-
mein. Sie finden dort wie bei uns die Eigenschaften christlicher

Aeltesten angegeben; Sie finden wiederholte Warnungen vor den Judaisirenden, und zwar tragen sie auch ganz den allgemeinen Charakter ohne alle besondere Nachweisungen über die Art wie sie in Kreta vorzüglich zu Werke gegangen wären, grade wie wir es an unserm Briefe schon getadelt haben; Sie finden endlich eben wie hier Verhaltungsregeln für die verschiedenen natürlichen Abtheilungen einer Gemeine. Wenn Sie nun von dem Briefe auf die Art einen Inhalt entwerfen wollen wie man es gewöhnlich zu thun pflegt, zuerst Cap. 1, 1—4 Gruß, V. 5—9 Eigenschaften der Aeltesten, V. 10—16 Warnung vor den Judaisirenden, dann Cap. 2, V. 1—10 Vorschriften für Männer und 143
Frauen von verschiedenem Alter, auch für Knechte, V. 10—14 von der Erlösung und Gnade durch Christum; wiederum Cap. 3, 1. 2 ein paar allgemeine Vorschriften, dann V. 3—8 Ermahnungen zum Guten überhaupt mit Verweisung auf die Kraft des Geistes und der Gnade, V. 9—11 nochmalige Warnung vor judaisirenden Streitigkeiten, V. 12—15 Schlußaufträge und Grüße; wenn Sie es so fassen wollen: so erblikken Sie freilich auch keinen klaren Zusammenhang, und es wäre unschwer eben so viel Ordnung und Bündigkeit auch in unserm Briefe nachzuweisen. Allein wenn Sie die Art und Weise des Ueberganges und das Zurükkweisen einzelner Stellen auf frühere beachten: so hängt in dem Briefe an den Titos alles sehr leicht und natürlich zusammen. Der Auftrag nämlich, auf den sich der ganze Brief bezieht, war offenbar, daß Titos Lehrer einsezen sollte 144
an den verschiedenen Orten der Insel, und also regelmäßige gemeinschaftliche Erbauung und Belehrung einrichten. Daher war es wesentlich die Eigenschaften guter Aeltesten anzugeben, damit Titos überall seiner Wahl wegen sicher wäre und sich rechtfertigen könnte; und darunter gehörte natürlich auch die, daß sie Kraft haben mußten sich denen welche das Evangelium etwa verunreinigen wollten zu widersezen. Hiebei kommt Paulos sehr natürlich auf dasjenige Verderben welches seiner evangelischen Predigt fast überall nachschlich; aber seine Zeichnung desselben

sein, aus welchen jezt Timotheos erwartet wurde. In der zweiten Hälfte des Briefes von Cap. 2, 14 an wird nun die Ermahnung weiter ausgeführt, die schon Cap. 1, 13. 14 angeregt war, bei der Verkündigung auch den reinen Typos der Lehre
150 festzuhalten. Vor zweierlei scheint Paulos hier erst besonders zu warnen, daß sein Schüler sich nicht mit denen die irrige Meinungen durch Wortverdrehungen zu rechtfertigen suchen in solcherlei Streit einlassen solle, und daß er sich mit Grübeleien und Streitfragen, die hier nicht näher bezeichnet sein durften weil nur von allgemeinen Vorsichtsmaaßregeln die Rede ist, auch nicht untersuchend und widerlegend befassen möge. Wie natürlich steht nicht zwischen diesen beiden Säzen — zumal wenn Sie bedenken daß doch in dem ersten die Hauptwarnung enthalten war, und der leztere sich nur als eine Zugabe anschließt — das beruhigende Wort Cap. 2, 19—21, daß je mehr die Kirche sich ausbreite, desto mehr es auch schlechte Gefäße geben müsse neben den guten. Diesem besonderen schließt sich dann Cap. 3, 1 flgd. die Aussicht an auf bevorstehende Zeiten des Verderbens über-
151 haupt, und die Ermahnung auch gegen solche und unter allen Widerwärtigkeiten das Wort eindringend und beharrlich zu verkündigen. Solche Kleinigkeiten, wie daß hier noch nach der Beschwörung Cap. 4, 3 ein einzelner Zug nachgetragen wird, der sich dem Apostel in seiner Bestimmtheit erst später darstellte, können in einem vertrauten Briefe unmöglich befremden. Nur eins, die Berufung auf des Timotheos früheren Unterricht, scheint etwas gekünstelt oder willkührlich hineingebracht, um seiner Mutter und Großmutter gleichsam ihren Theil zuzugestehen an der Erziehung und dem Glauben des Timotheos, und nicht sich das Ansehn zu geben, als habe er ihn allein gebildet. Nicht wahr, so etwas, sei es auch etwas erkünstelt, anzubringen finden Sie nicht außer dem Charakter des Briefes, und es leuchtet Ihnen auch ein, daß sich dies so an Cap. 3, 10 anknüpft und daß die
152 Betheurung Cap. 4, 1 wieder auf diese Stelle Cap. 3, 10—13 zurükkgeht. Auch hier also hat alles Eine gleich anfänglich her-

vortretende Hauptbeziehung, und fließt aus Einer durch den Brief
selbst überall deutlich angegebenen Stimmung und Richtung des
Gemüthes. Und in diesen beiden Briefen werden Sie schwerlich
mehr als ein Paar Verse finden, die nicht in die Umrisse fielen
welche wir hier gezogen, und deren sonst nicht schwierige Verbin-
dung mit dem übrigen nachzuweisen nur zu weitläuftig war.

Nun aber versuchen Sie einmal ob Sie in unserm Briefe
irgend einen verständlichen Zusammenhang finden, sei er nun
mehr in einem zu behandelnden Gegenstande oder in einer aus-
zudrükkenden Stimmung gegründet, und ob nicht vielmehr im-
mer eins dem andern widerstreitet und Sie in der Auslegung
verwirrt. Ich lasse Ihnen frei was Sie mit dem Anfang ma- 153
chen wollen, wo Sie sich vergeblich nach dem Schluß der Pe-
riode umsehn. Mir meines Theils dünkt es gar zu ungeheuer
V. 5—17 als Parenthese anzusehn, auch sonst schon, vorzüg-
lich aber weil dann nebst vielem andern auch das worauf es ei-
gentlich ankam, die nähere Beschreibung der Irrlehrer, in die
Parenthese kommt, außerhalb derselben aber so gut als nichts
über die Sache gesagt ist, sondern es fast herauskommt als ob
Paulos geschrieben hätte, Da ich dich zurükkgelassen habe um
gewisse Leute dahin zu vermögen daß sie nicht abweichende Leh-
ren vortragen, so wiederhole ich dir diesen Auftrag daß du dich
so gut halten mögest als man von dir geweissagt hat, und den
Glauben bewahren an dem die Schiffbruch gelitten welche ich
dem Teufel übergeben habe — und nun wäre von ganz anderen
Dingen die Rede. Wollen Sie die Parenthese verwerfen und 154
sich wegen des unausgeführten Sazes irgendwie helfen oder nicht
helfen: so gewinnen Sie freilich etwas mehr in fortlaufender
Rede von diesen Irrlehrern, aber es ist doch auch nur etwas
mehr Verwirrung. Denn sollen nun die Genealogisten und Fabler
V. 4 und die Gesezlehrer V. 7 dieselben sein oder nicht? Nichts
kommt freilich vor um sie als verschieden zu bezeichnen, vielmehr
sind beide Stellen durch die *ματαιολογία* V. 6 mit einander
verbunden. Sollen sie aber dieselben sein: so möchte Paulos

immer mit dem geringeren Uebel angefangen haben welches sie
stiften, wenn er nur nicht schon abgekommen wäre von ihnen
V. 5 und wieder einlenkte V. 6, und wenn nur in der ganzen
Wendung das geringste läge, was das Bewußtsein einer Steige-
rung verriethe! Und doch wäre für Paulos das Einführen des
155 Gesezes ein weit größeres Uebel, als er das Fabeln und Genea-
logisiren beschreibt. Freilich vom Ritualgesez scheint hier nicht
die Rede zu sein, sondern vom Gesez in wie fern es einzelne
sittliche Vorschriften enthält. Allein, sagen Sie, wie polemisirt
Paulos sonst gegen das Gesez in dieser Hinsicht? Daß es Eins
sei mit dem Ritualgesez, und wer also zur sittlichen Handlungs-
weise die Verbindlichkeit aus dem Gesez nehme auch die andere
Hälfte erfüllen müsse, was nun eben das andere Evangelium, so
kein Evangelium ist, wäre; daß von hier ausgegangen die Recht-
fertigung nur in einer vollkommenen Erfüllung des Gesezes beste-
hen könne, die dem Menschen unmöglich wäre; daß das Gesez
nur das Unrecht aufzeige und Erkenntniß der Sünde hervorbringe,
das Wissen des Gesezes aber keine Kraft des Willens errege und
also nur die Nothwendigkeit eines andern Princips nämlich der
156 Erlösung und des Glaubens beweise. Alles dieses erklären Ih-
nen nun freilich mehr oder minder Chrysost. und Theodoretos,
die recht gut mit der paulinischen Ansicht Bescheid wissen, in
unseren V. 8 hinein. *Ἐὰν νομίμως χρήσῃ τῷ νόμῳ*, sagt er-
sterer, *παραπέμπει σε πρὸς τὸν Χριστόν*, und noch einmal
*οὕτω καὶ νόμῳ νομίμως χρῆται ὁ μὴ διὰ τὴν ἐκ τῶν γραμ-
μάτων ἀνάγκην σωφρονῶν, ὁ εἰδὼς ὅτι οὐ δεῖται αὐτοῦ,
ὁ μὴ καταξιῶν ἀπ᾽ αὐτοῦ παιδεύεσθαι*, und ganz in dem-
selben Sinne auch der leztere S. 641. Allein sehen Sie nur ob
im Zusammenhange etwas hievon gemeint sein kann, und ob wol
Paulos seinen Hauptgedanken so würde verschwiegen haben, um
etwas so wenig hieher gehöriges und hier so triviales zu sagen
wie das V. 9 und 10! Hier ist also nicht einmal ein Grund
gelegt zu einer paulinischen Widerlegung der Judaisirenden.
Aber wenn sie nun auch widerlegt wären, möchte es dann pau-

linisch sein oder nicht: so kam es doch nicht sowol hierauf an 157
nach dem Eingang, als vielmehr dem Timotheos sein Betragen
gegen sie anzuweisen. Davon finden Sie aber hier nichts, und
eben so wenig V. 19 und 20, wie denn überhaupt jene bereits
verbannten gar nicht die sein konnten denen Timotheos das *ἑτε-
ροδιδασκαλεῖν* legen sollte. Und nun kommt nichts wieder von
Irrlehrern bis Cap. 4, 1. Da nun dazwischen sehr ausführlich
vom Gebet und von Aufsehern und Gemeindienern gehandelt
wird: so sehen Sie wol daß bis dahin der Verfasser seinen an-
geblichen Zwekk ganz aus den Augen verloren hat. Er hat ihn
aber auch nun nicht etwa wieder: denn er redet hier nur von
später zu erwartenden Irrlehrern, und dem was Timotheos leh-
ren solle um die Christen im voraus gegen sie zu befestigen.
Weiter unten V. 7 scheint er freilich wieder von schon vorhan-
denen Auswüchsen der Lehre zu reden; eben so auch Cap. 6, 158
3—5 und noch einmal V. 20, welche Stellen wenn Sie auf
den Sinn sehen einander genau wiederholen. Allein was für
Anweisungen erhält nun Timotheos? Keine andere, als sich mit
jenen Irrlehrern gar nicht einzulassen. Nun kann dies eine ganz
weise Maaßregel sein, lieber auf die Verführbaren zu wirken als
auf die Verführer; aber doch nicht füglich eine Maaßregel die
Paulos dem empfiehlt, den er ausdrükklich zurükkgelassen *ἵνα πα-
ραγγείλῃ τισὶν μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν.* Stimmt das also wol
zusammen? und wenn Sie dazunehmen, wie zwischen diesen dürf-
tigen Stellen mit großer Ausführlichkeit vieles von den in der
Gemeine anzuordnenden Einrichtungen behandelt ist, müssen Sie
nicht gestehen, daß der Eingang keinesweges zu dem ganzen paßt,
sondern daß man das von den Irrlehrern im Vergleich mit dem
übrigen nur für ziemlich müßige Füllstükke halten muß? Und 159
wenn Sie sich der schon aufgewiesenen Aehnlichkeiten besonders
dieser Stellen mit andern aus Titos und 2 Tim. erinnern, und
daß 2 Tim. auch Verderben geweissagt, und daß Paulos Tit.
3, 9 und 2 Tim. 2, 23 besiehlt sich mit unnüzen Streitern und
sektirischen Menschen nicht einzulassen, Tit. 1, 13 aber die Ver-

führenden zum Schweigen zu bringen: kann Ihnen noch ein Bedenken übrig bleiben, anzunehmen daß dies alles aus jenen Briefen schlecht zusammengebracht ist, und also schlecht passen muß zu dem Anfang, der selbst wol daraus entstanden ist, daß der Verf. den Brief an den Titos vor sich habend sich doch nicht getraute Aelteste in Ephesos erst durch den Timotheos einsezen zu lassen nach einem so langen Aufenthalte des Apostels, und also auf den nächsten Gegenstand abirrte, der sich ihm V. 13 darbot?

160 Doch wir dürfen unsern ersten Abschnitt noch nicht verlassen; denn er enthält uns gleich die schönste Probe einer Eigenheit, die — mit Ausnahme vielleicht der Stellen welche kirchliche Anordnungen abhandeln — durch den ganzen Brief hindurchgeht, und auch nicht im mindesten paulinisch ist. Nämlich der Verfasser läßt sich oft ganz unerwartet aus seinem Gegenstand herauswerfen, fällt auch wol fortgesezt immer weiter auf etwas anderes, um entweder gar nicht oder auf eine höchst steife und schlechte Weise einzulenken, und wenn man genauer nachsieht wie er doch so kann abgekommen sein, so ist es ein einzelnes Wort worüber er gefallen ist. Paulos freilich läßt sich auch nicht selten durch ein Wort ableiten; aber dann ist es entweder ein Einfall, ein Spiel mit dem Worte was so hervorgeht, und er ver-
161 liert darüber nie den Faden, oder er knüpft auch wol auf diese Weise einen neuen Gegenstand an der in den Plan seines Briefes gehört. Bei unserm hingegen sollen Sie das gewiß nicht sagen können, sondern werden gestehen müssen, es ist der reine Unzusammenhang wenn er so abfällt, und es kommt nichts dabei heraus für die Absichten die man ihm zuschreiben könnte. Gleich V. 5 können Sie freilich als einen natürlichen Gegensaz zum vorigen ansehn, wenn Sie dies für die Beschreibung der *οἰκονομια θεοῦ* annehmen; allein wie schlecht lenkt nun V. 6 ein, wo eben dies, daß sie dasjenige nicht erreichen konnten was die Wirkung der richtigen Lehre ist, als die Ursache dargestellt wird, warum sie sich zur *ματαιολογια* gewendet. Doch das

wollen wir nur als die äußerste Unbeholfenheit bemerken, wie
schwer es dem Verfasser war von einer so leichten Abschweifung,
die kaum eine ist, zurükkzukehren, um uns auf anderes vorzube- 102
reiten. Lesen Sie nun V. 8, ob Sie nicht erwarten müssen nun
zu hören wozu wol in christlichen Gemeinen das Lehren des Ge-
sezes noch anzuwenden wäre? Statt dessen erfahren Sie V. 9
daß es für den Christen, den begnadigten und in der Heiligung
begriffenen, kein Gesez giebt, sondern nur für den groben Sün-
der. Wie soll nun dies zusammen gehn? Hatte der Verfasser
V. 9 und 10, wie man aus der reichen Ausführung schließen
muß, schon im Sinne: so mußte in der That V. 8 ganz anders
lauten. Wollte er aber im Ernst von dem richtigen Gebrauch
des Gesezes reden: so mußten ja V. 9 ganz andere Dinge folgen.
Was hat also den Verf. geleitet? das Wort *νόμος* und die Erin-
nerung an das was Paulos anderwärts darüber gesagt hat. Nur
die Ansicht Gal. 3, 23 wußte er nicht herauszubringen sondern nur
anzudeuten durch das Spiel zwischen *νόμος* und *νομίμως*, was 103
mich wundert woher er es wol haben mag, und springt lieber
ab zu der Gal. 5, 23 bei der er es wohlfeil hat sie durch den
Gegensaz auszudrükken. — Wie flikken sich nun aber dem bis-
herigen die Worte an *ὅ ἐπιστεύθην ἐγώ, καὶ χάριν ἔχω τῷ
ἐνδ.* und was weiter daran hängt? Das *καί* ist wol richtig;
denn ohne Verbindungspartikel fängt unser Verfasser nicht an —
betrachten Sie nur das *οὖν* Cap. 2, 1 —, außer wo er sich in
der Nachahmung befindet, oder in einer Reihe Imperativen. Al-
lein mögen Sie es auch löschen; ich gehe dann nur etwas wei-
ter zurükk, und frage wie kommt er auf das *ὅ ἐπιστεύθην ἐγώ*,
woran doch das folgende mit oder ohne *καί* so sichtbar hängt?
Theodoretos, der auch das *καί* wol nicht gelesen hat, knüpft doch
diesen Saz so an, *ὁ μέν τοι θεῖος ἀπόστολος εἰρηκὼς πεπι-
στεῦσθαι τὸ εὐαγγέλιον, εἰς μνήμην ἦλθεν ὧν πάλαι κατὰ
τῆς ἐκκλησίας ἐτόλμησε*, und auch das folgende findet er nun 104
natürlich *καὶ ὕμνοις τὸν εὐεργέτην ἠμείψατο.* Allein wie er
nun dazu gekommen dessen daß ihm das Evangelium anvertraut

worden, was Timotheos mit den Ephesern schon lange wußte,
hier zu erwähnen, davon sagt uns der gute Vater nichts. Sie
aber werden mich vielleicht auf eine ganz ähnliche Verbindung
verweisen Eph. 3, 7 flgd.: allein dort redet der Verf., es sei nun
ganz oder doch größtentheils, zu solchen die ihn und seine Amts-
führung nicht unmittelbar kannten, und noch mehr es ist die
Rede von der ihm so besonders anvertrauten Verkündigung des-
selben unter den Heiden in Bezug auf die anbefohlene Einigkeit
dieser und der Juden in der Gemeine. Dasselbe gilt auch von
Kol. 1, 23. 25. Wie kommt aber die ganze mit dieser müßi-
gen Erinnerung beginnende Stelle V. 12—16 hieher? Denn
165 jenes ὃ ἐπιστεύθην ἐγώ selbst sehen wir nun wol wie es sonst
nur an dem Worte εὐαγγέλιον hängen würde. Was für eine
Veranlassung kann Paulos gehabt haben hier so besonders seines
ehemaligen gegen das Christenthum feindlichen Betragens zu ge-
denken, die nicht deutlicher auf irgend eine Weise an den Tag
kommen müßte? Ich bin nicht im Stande irgend eine zu sehen,
und begreife nicht wie er sich hier diesen alten Irrthum so zu
Herzen gehen läßt; denn eben so gut müßte er jedesmal wenn
er seines Apostolats gedachte dieser Erinnerung nachhängen. Wie
ganz anders ist es in der ähnlichen Stelle 1 Cor. 15, 8 flgd.!
denn da bringt ihn das Gesicht worauf seine Bekehrung sich
gründete darauf, und da hiebei seinen zum Theil abgeneigten
und ihn nachtheilig mit den andern Aposteln vergleichenden Le-
sern seine frühere Denkungsart einfallen mußte, so war es na-
166 türlich, daß er nicht das Ansehn haben wollte dies zu vermeiden,
sondern ihnen dabei zu Gemüthe führte, wie wenig dies dem
Werth seiner apostolischen Arbeiten Eintrag thäte. Und wie na-
türlich ist die Art wie er dort davon redet gegen die wunderli-
chen Selbstbeschimpfungen hier! Chrysost. vergleicht diese mit
der Milde, womit Paulos Röm. 10, 2 den Unglauben der Ju-
den entschuldiget, und rühmt nun unsere Stelle der großen De-
muth wegen ὁρᾷς τὴν καταφορὰν αὐτοῦ πῶς οὐκ ἔστι φί-
λαυτος; πῶς συνεσταλμένην κέκτηται τὴν διάνοιαν; Theo-

doretos verwundert sich doch darüber *τῶν δὲ ἁμαρτωλῶν πάν-*
των πρῶτον ἑαυτὸν φάναι καὶ αὐτὸν ὑπερβαίνει τῆς ταπει-
νοφροσύνης ὅρον und scheint anfänglich das folgende von der
ὑποτύπωσις für noch stärker zu halten; allein allmählig liest er
sich hinein, und schließt auch damit *ἀλλ᾽ ὁ μὲν θεῖος ἀπόστο-*
λος ταῦτα εἴρηκε μετρίῳ κεχρημένος φρονήματι. Er sollte
sich lieber nicht hineingelesen haben; denn es bleibt ein unge- 167
heurer Unterschied zwischen dieser und allen andern Stellen wo
Paulos jener früheren Zeit erwähnt. Erinnern Sie sich außer
den beiden schon erwähnten nur noch an Gal. 1, 13—15 und
Phil. 3, 6. Gewiß hier haben wir einen anderen, der der De-
muth etwas zu viel thun will, und ohne Ursach recht ungeschikkt
hineinplumpt. Dazu kommt noch die schlechte Fülle V. 14, mit
der die Ausleger nicht wissen was zu machen. Heinrichs nimmt
hier eine Steigerung an, Ich habe nicht nur Verzeihung erhal-
ten, sondern bin auch zum Diener der neuen Religion bestellt
worden; allein eine solche wäre bei dieser Fülle in der That zu
dunkel angegeben, um so mehr da ihr eigentlich V. 16 ganz wi-
derspricht. Noch wunderlicher ist des Theodoretos Erklärung
p. 642 *ἔδειξε πρὸς οἷς ἔλαβεν ἅπερ αὐτὸς συνεισήνεγκε.*
τυχὼν γὰρ τῆς ἄνωθεν χάριτος, τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγά- 168
πην προσήνεγκεν. Dies wäre noch ungehöriger; aber ich will
mir diese Erklärung nicht weiter zu Nuze machen, sondern halte
ganz einfach diesen Vers nur für eine weitere Ausführung des
ἠλεήθην und für ein Anwachsen der falschen Demuth, daß Pau-
los sich wundern soll daß die Gnade Christi sich bis auf ihn er-
strekkte, er der recht gut wußte was für ein Werkzeug Christus
an ihm hatte, und sich Gal. 1, 15 weit würdiger darüber so
ausläßt, daß er schon von Mutterleibe berufen gewesen, und daß
es so habe kommen müssen. Dies ist gewiß die natürlichste Er-
klärung; aber sehen Sie nun wie V. 15 wieder einen eignen
eingeschobenen Saz für sich bildet, ziemlich müßig und die For-
mel *πιστὸς ὁ λόγος* wunderlich mißbrauchend, als ob Paulos
für sich oder den Timotheos noch einer besonderen Bekräftigung

169 dieses Sazes bedürfte. Und nun anstatt wieder einzulenken, wie es in der ähnlichen Stelle 1 Cor. 15, 11 so leicht und brieflich ungezwungen geschieht und hier auch hätte geschehen können, geht er nun gar in eine Doxologie über, wodurch er denn aus seinem Gegenstand, recht wie einer der sich nicht zu helfen weiß, sich ganz herausstürzt, um V. 18 wieder hineinzuspringen, und auch das vergeblich. Durch diese Doxologie verliert aber nicht nur das bisherige ganz den Charakter des beiläufigen, den es doch als zwischen den eigentlichen Gegenstand eingeschoben an sich trägt, sondern sie steht auch ganz anders als Sie irgend eine paulinische Doxologie finden werden. Vielmehr stehn diese Belobungen größtentheils nur da wo ein ausführlich abgehandelter Gegenstand zu Ende, und zu einem überzeugenden Grade der Klarheit gebracht ist. So Röm. 11 nachdem das Verhältniß
170 der Erwählung des jüdischen Volkes zu der Einsezung und dem Gange des Christenthums auseinandergesezt worden; eben so 1 Cor. 15 am Ende der Belehrung über die Auferstehung, und die fast nur angedeutete 2 Cor. 9, 15 am Ende der Aufforderung zur Beisteuer, und Eph. 3, 21, wo der erste Theil des Briefes schließt und hernach die besonderen Vorschriften anheben. Nur die eine Röm. 14 übergehe ich, weil ihre Stelle unsicher ist, aber offenbar hat auch sie ganz das Ansehn etwas zu beschließen. Die einzigen Ausnahmen, die Sie anführen könnten, wären wol jene bekannte Röm. 9, 5 die auch den Gegenstand nachdem er kaum begonnen nur unterbricht. Allein sie unterbricht ihn wol nicht einmal, sondern gehört noch zum Anfang, und ist offenbar nichts anders als eine anders gewendete Wiederholung der V. 1 gegebenen Bekräftigung
171 durch lobpreisende Theilnahme an den kurz aufgezählten Vorzügen des Volkes. Noch scheinbarer ist der unsrigen ähnlich Röm. 1, 25: doch werden Sie nicht übersehen wie dort der Gegensaz zwischen dem *κτίσας* und der *κτίσις* durch die Doxologie herausgehoben wird, und die Freude des Gottverehrers bei dem innern Abscheu gegen den Gözendienst so natürlich die Rede durchbricht. Bei der unsrigen hingegen werden Sie nichts dergleichen

aufzufinden wissen, und sie steht warlich nur da um zu brechen was sich nicht mehr wollte biegen lassen. — Nach einer solchen schlechthin abbrechenden Formel nun war beides gleich leicht, zu einem neuen Gegenstand überzugehn oder in den alten wieder hineinzuspringen. Offenbar thut unser Verf. das leztere; denn die *παραγγελία*, die *πίστις* und *ἀγαθὴ συνείδησις*, alles führt uns auf V. 5 zurükk. Warum aber? Denn es folgt nun gar keine Anweisung, wie eigentlich, sondern nur eine Ermunterung 172
daß überhaupt Timotheos das Wort verkündigen und gegen die Irrlehrer streiten solle. Sie werden sagen, im zweiten Briefe an denselben fänden sich auch nur solche Ermunterungen; allein wie anders ist auch der Fall! Paulos ist dort voll von der Erfahrung, wie nachtheilig Gefahren aller Art auf seine Genossen wirken konnten, und dem will er vorbeugen durch Ermunterungen. Und gegen die dort vorhandenen Irrlehrer hatte damals Timotheos den Apostel schon vielfältig genug streiten gesehen. Hier hingegen ist es recht als kehre unser Mann noch einmal zurükk um noch etwas vergessenes anzubringen; ich meine die *προαγούσας προφητείας*, die ich unmöglich anders als die Alten erklären kann, und von denen sich wahrscheinlich in irgend einer Lebensbeschreibung des Timotheos Sagen erhalten hatten. Doch vielleicht finden Sie die Alten, die Grot. zu dieser Stelle an- 173
führt, zweideutig, ob sie nicht nur eine dem Apostel widerfahrene Offenbarung, eine von ihm selbst wörtlich und thätlich ausgesprochene Prophetie meinen. Theodoret. braucht sogar in seiner Erklärung nur das Wort *ἀποκάλυψις*. Allein in Paulos Munde wäre dies ganz und gar sprachwidrig und ungewohnt, daß er eine Offenbarung des Geistes, die ihm unmittelbar geworden und ihm also ein innerliches war, *προφητεία* oder irgend wie anders als *ἀποκάλυψις* nennen sollte. Dasselbe spricht auch zu deutlich aus dem *προάγειν*. Ist aber nicht diese Berufung dem Apostel ganz fremd, der wo er selbst zu handeln hatte Weissagungen von dem Erfolg wenig achtete Act. 21, 11 flgd. und sich gewiß am wenigsten in diesem Theile seines Berufes, der

Ansezung von Lehrern und der Wahl von Gehülfen, von andern
174 leiten ließ? Um nun das zweite anzubringen, den Hymen. und Alex., sehen Sie nur wie dürftig die Wendung aus V. 6 fast wörtlich wiederholt wird. Das βλασφημεῖν ist wol schwerlich anders als von Lästerung und zwar des reinen Christenthums zu verstehen. Wie Sie es aber auch nehmen mögen, Sie gelangen dadurch zu keinem bestimmteren Bilde von den beiden Männern. Es ist einmal umsonst die einzelnen Züge zu vereinigen, und das vergebliche Bestreben kann nur in neuer Verwirrung endigen. Den Chrysost. hat der vorige falsche Gebrauch von ζήτησις so irre gemacht, daß er ebenfalls in diesem gutmüthigen Bestreben das βλασφημεῖν zurükkführt auf das λογισμοῖς ζητεῖν τὰ θεῖα. So schlecht muß man die Sprache bereichern, wenn man hier einen Schriftsteller voraussezt, von dem man eine bestimmte Zeichnung gewohnt ist.

175 Nachdem nun über die Irrlehrer aufs neue nichts ordentliches gesagt worden, springt er ganz plözlich auf einen andern Gegenstand über, nämlich das gemeinschaftliche Gebet. Bemerken Sie doch bei dem gänzlichen Mangel jeder Spur von Verbindung das οὖν, ob Sie sich wol anheischig machen möchten irgend sonst wo bei Paulos ein solches aufzuweisen. Vorzüglich aber sehen Sie, wie geschwind er auch hier wieder herausfällt. Es ist gut für alle zu beten — ich möchte aber deshalb nicht den Kaiser ausschließen, wie Heinrichs durch die Parenthese zu thun scheint, von dem Gedanken daß er auch solle zur Erkenntniß kommen. Theodoretos stimmt mir bei, ὁ δὲ θεῖος ἀπόστολος οὐ τούτου μόνον χάριν τὰς ὑπὲρ τούτων γίνεσθαι δεήσεις παρεγγυᾷ, ἀλλ' ἵνα καὶ τῆς ἀσεβείας παυσάμενοι μεταμάθωσι τὴν εὐσέβειαν. Und der Zusammenhang, auf den
176 dieser Vater mehr sieht als wol die anderen, gewinnt offenbar dadurch. Aber freilich auf der andern Seite betet wol niemand um etwas so fern von dem natürlichen Gang der Dinge liegendes als zu Paulos Zeit die Bekehrung des römischen Kaisers war! — also es ist gut für alle zu beten, weil Gott will daß alle zur Erkenntniß kommen, sagt er V. 3 und 4, und hiemit

sagt er schon wieder dem besonderen Gegenstand Lebewohl um
sich in eine ganz allgemeine Betrachtung zu verlieren. Und frei-
lich ist es ganz paulinisch von hier auf Christum zu kommen,
der eben gesendet war um allen dies Gelangen zur Erkenntniß
zu vermitteln. Das hätte auch Paulos wol eingeflochten; aber
so ganz von seinem Gegenstande verloren hätte er sich nicht.
Auch die Formel, Denn es ist Ein Gott und Ein Mittler, ist
doch für ihn zu schlecht hier, weil sie einen Gegensaz voraussezt,
entweder der Idolen gegen Gott oder wie Röm. 3, 30 der Ju- 177
den gegen die Heiden. Das wäre schon nöthig um das εἷς
θεός herbeizuführen; was meint aber vorzüglich der μεσίτης
hier? Im Brief an die Hebr., wo und sonst nirgends Christus
μεσίτης genannt wird, hängt das auch überall mit der von ihm
gestifteten διαθήκη zusammen, und jenes Wort kommt ohne die-
ses gar nicht vor. Dieser Sprachgebrauch gründet sich auf die
dort überall herrschende Vergleichung des Judenthums mit dem
Christenthum; denn Moses war ursprünglich der μεσίτης dieser
συνθήκη zwischen Gott und dem Volke. So nennt ihn auch
Paulos Gal. 3, 19. Allein eben deshalb möchte ich fast be-
haupten, es sei nicht recht paulinisch Christum μεσίτης zu nen-
nen, weil eben Paulos die Vergleichung so nicht macht, sondern
gerade von dieser Seite den Gegensaz feststellt, wie eben in der
angezogenen Stelle deutlich zu sehen ist. Die Stelle Kol. 1, 20 178
handelt offenbar nicht von einem solchen Vermitteln zwischen Gott
und den Menschen. Doch sei dem wie ihm wolle, hier ist der
Ausdrukk durch gar nichts vorbereitet, und kann seine eigenthüm-
liche Bedeutung gar nicht geltend machen, macht sich also auch
verdächtig nur entlehnt und aufgegriffen zu sein. Eben so we-
nig ist das ἀντίλυτρον auf das εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλ-
θεῖν, wovon doch die Erwähnung Christi hier durchaus abhängt,
nur im mindesten bezogen. Nein, gestehen Sie mir, so schreibt
Paulos nicht, so zwekklos flattert seine Sprache nicht umher.
Die schönen Worte τὸ μαρτύριον καιροῖς ἰδίοις nehmen Sie
wie es Ihnen am bequemsten ist. Das Leiden Christi, wovon

alle Alten sie einstimmig erklären, hat doch hier gar keine Stelle, und wenn Paulos sich sonst ausdrükklich Verkündiger des Kreu-
179 zes nennt, so geschieht auch das in einer bestimmten Beziehung, die sich hier gar nicht findet. Ich weiß nichts besseres als sie mit dem folgenden zu verbinden, als ob der Verf. hätte sagen wollen *τοῦτό ἐστι τὸ μαρτύριον εἰς ὅ καιροῖς ἰδίοις κ. τ. λ.* und wer weiß ob er nicht den Brief noch vor sich habend das *καιροῖς ἰδίοις* aus Tit. 1, 3 genommen hat. Aber sehen Sie wie wunderbar armselig er wieder denselben Weg geht, und sich gar nicht halten kann, schon wieder als Paulos auf sich selbst zurükkzukommen, und zwar mit einer, wie ich Ihnen schon bemerkt, rein und zwiefach abgeschriebenen Stelle. Nachdem er nun wiederum seinen Gegenstand so plözlich im Stich gelassen, was sollen wir von V. 8 flgd. glauben? Denken Sie, er will wieder zu derselben verlassenen Materie zurükkehren: so müssen wir glauben er wolle nun mehr in das besondere hineingehen, was Männern und Frauen zieme beim Gebet. Allein von den
180 Männern wird doch gar nichts neues gesagt, als das *ἐν παντὶ τόπῳ*, was wiederum kein besonderes ist. Von den Frauen V. 9 flgd. zwar besonderes genug, allein was keinesweges das Gebet allein betrifft; und so hätte er denn diesen zweiten Gegenstand eben so schnell zum zweitenmal verlassen. Ueberhaupt ist es schwierig, auch nur von Anfang an V. 9 auf das Gebet zu beziehen. Die Alten thun dies freilich durchgängig, wie in Oekum. *ὡσαύτως, τουτέστι βούλομαι αἴρειν ὁσίους χεῖρας*, und Chrys. der auch das *χωρὶς ὀργῆς καὶ διαλογισμοῦ* mit unter dem *ὡσαύτως* versteht, damit man sich nicht wundere daß kein besonderes inneres *κόσμιον* der Weiber aufgeführt wird, sondern nur noch das äußere hinzugefügt. Eben so verstand es auch Theod., wie man aus seinem Zusaz sieht, *μία γὰρ ἡ φύσις, καὶ μία ἡ χάρις.* Und in der That kann auch das *ὡσαύτως* keine
181 andere Beziehung haben, und die neueste Erfindung, es zu übersezen, Mit gleicher apostolischer Autorität, deren hier nicht die mindeste Erwähnung geschehen war, ist doch zu sonderbar. Allein

auf der andern Seite, wie will man mit der Structur fertig werden, welche wegen des ohne alle Verbindung hinzugefügten Infinitivs κοσμεῖν ἑαυτάς zu dem ὡσαύτως fast nur βούλομαι zu suppliren erlaubt. Demnach wäre unser Text schon V. 9 nicht mehr beim Gebet, sondern bei Vorschriften über die Kleidung der Frauen, und schwerlich nur bei den Versammlungen, denn ἐπαγγελλόμεναι θεοσέβειαν mußten ja die Christinnen auch sonst sein. Theod. weiß sich diesen plözlichen Uebergang auch nicht anders zu erklären als indem er sagt λέγει δὲ καὶ τὰ ταύταις ἁρμόττοντα, und Grot. fügt dies, wie er denn oft nichts anderes thut, der Glosse aus dem Oekum. hinzu. Sollen wir nun auch V. 11 unter diese ἁρμόττοντα ziehen, und um 182
doch einigen Zusammenhang in die ganze Stelle zu bringen sagen, von Anfang unseres Capitels an sei eigentlich der Zwekk mehrere einzelne Vorschriften zu geben über die Einrichtungen und das Betragen in den öffentlichen Versammlungen, und nach V. 8 müsse man eigentlich einen Absaz machen, und das ὡσαύτως auf das παρακαλῶ V. 1 zurükkbeziehn und also als das zweite Glied zu jenem πρῶτον ansehen? Das klingt unstreitig noch am besten! wenn nur nicht die offenbare Beziehung zwischen V. 8 und 9 durch τοὺς ἄνδρας und τὰς γυναῖκας gegeben wäre, und wenn uns nicht V. 12 das αὐθεντεῖν ἀνδρός mit seinem Anhang käme. So scheint denn nichts anderes übrig zu bleiben, als daß unserm Verf. beim Zurükkehren V. 8 das τοὺς ἄνδρας so herausgefahren war, weil er wirklich auch von den Frauen in Beziehung auf das Gebet sprechen wollte; nun 183
fiel ihm aber eben dabei die große Stelle, nicht etwa 1 Kor. 11 ein, denn mit der konnte er schwerer etwas anfangen, sondern vielmehr die allgemeinere 1 Petr. 3, wo nachdem das ganze Verhältniß der Knechte durchgenommen war, nun noch das ganze Verhältniß der Frauen durchgenommen wird, und von daher bringt er nun alles in der Ordnung wie es sich thun läßt. Dem Paulos aber sieht es gar nicht ähnlich, sich von seinem Gegenstande durch ein untergeordnetes Glied ganz abführen zu

lassen, vielmehr haben wir das klare Beispiel des Gegentheiles
vor uns. Nämlich in der lezten Hälfte seines ersten Briefes an
die Korinthier redet er von dem anständigen in den christlichen
Versammlungen, und zwar zuerst von Seiten der ganzen Ge-
meine, wo er denn zweierlei vorzüglich zu tadeln fand, die Klei-
184 dung der Frauen und die Unordnung bei den Agapen, was er
daher beides unmittelbar hintereinander Cap. 11 abhandelt; dem-
nächst aber auch von Seiten derer die in der Gemeine lehrend
auftreten, wo ihm das wichtigste war das Verhältniß der *πνευ-
ματικῶν* und der *προφητῶν*, und erst hier bringt er dann Cap.
14 die Vorschrift daß Frauen überall gar nicht lehrend auftreten
sollen, keinesweges ließ er sich verleiten sie schon jener ersten
Stelle, weil doch einmal von Frauen die Rede war, anzuhän-
gen. — Das folgende V. 11 und 12 hat ganz das Ansehn ei-
ner Reminiscenz aus 1 Kor. 14, 34. 35: nur muß man zweifeln
daß derselbe Paulos in unserm Briefe das Schweigen der Frauen
als ein von ihm ausgehendes Gebot *οὐκ ἐπιτρέπω* angeben
sollte, der es in jenem Briefe ausdrükklich als eine allgemeine
Sitte aller christlichen Gemeinen anführt, *οὐ γὰρ ἐπιτέτραπται*,
vergl. V. 33 und 36. Dies ist schon ganz sonderlich, und Sie
185 werden es schwerlich damit vertheidigen wollen, daß Paulos zu
Ephesos und gegen den Timotheos nicht nöthig gehabt sich auf
eine andere Autorität zu berufen, wohl aber zu Korinth. Denn
wenn doch nun offenbar ist, daß er das Gebot nicht gegeben
hatte, so hätte er doch hier wenigstens sagen müssen, Ich erlaube
es in meinen Gemeinen eben so wenig als andere in andern.
Wie paulinisch nun aber erst das folgende sein kann V. 13—15,
das überlegen Sie selbst. Ich meines Theils kann mir weder
den großen Nachdrukk, der hier auf die frühere Schöpfung, die
noch dazu mit dem Lehren oder Nichtlehren in so gar keiner Ver-
bindung steht, gelegt wird, als eine Ansicht des Mannes denken,
der nicht lange zuvor 1 Kor. 11, wo doch nur von der Andeu-
tung eines äußern Vorranges die Rede war, nachdem er sich
186 V. 8 und 9 hierauf berufen, sich selbst gleichsam berichtiget durch

die Worte V. 11, *πλὴν οὔτε γυνὴ χωρὶς ἀνδρὸς οὔτε ἀνὴρ χωρὶς γυναικός*, und lieber zu andern Gründen seine Zuflucht nimmt; noch auch kann ich glauben, daß Paulos so die erste Sünde auf Eva im Gegensaz von Adam zurükkgeschoben habe, fast um dieselbe Zeit wo er den Brief an die Römer schrieb, zumal auf eine so grelle Weise, *ὁ Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη*. Den guten Vätern machte dies auch genug zu schaffen; da soll *πρῶτος* zu verstehen sein, da soll es ärger sein sich von der Schlange betrügen lassen als von seiner Genossin, und dann soll man noch bedenken *ὡς ὁ θεῖος ἀπόστολος πρὸς τὴν προκειμένην χρείαν ἐξυφαίνει τοὺς λόγους*. Aber wo ist denn diese *χρεία*? warum bringt denn Paulos 1 Kor. 14 nichts dergleichen vor? *αἰσχρὸν ἐστι γυναιξὶν ἐν ἐκκλησίᾳ λαλεῖν*, damit begnügt er sich dort, und verwikkelt sich nicht in solche unhaltbare Dinge. Ja was meinen Sie, ob wol Paulos damals als er 1 Kor. 7 schrieb, 187
wenige Monate auf jeden Fall vor der Abfassung unseres Briefes könnte das nur gewesen sein, der Meinung gewesen ist, daß die Seligkeit des weiblichen Geschlechts vom Kinderzeugen abhange, und er dennoch, wenn er dies nur irgendwie geglaubt — freilich nicht etwa nur, daß das Kinderzeugen ihr Heil nicht hindern würde, das ist aber auch für die Worte zu wenig, denn *διά* heißt doch nie und nirgends ohnerachtet, sondern daß irgend ein höheres Verdienst, ein *βαθμὸς* nach unserm Verf. dadurch zu erwerben wäre — er den Jungfrauen um der gegenwärtigen Noth willen könnte gerathen haben, wenn sie es könnten, ledig zu bleiben? Oder so neuerlich sollte diese altjüdische Ansicht ihm wieder eingeleuchtet haben, ohne daß er in unserem Briefe auf die frühere Meinung auch nur im mindesten Rükksicht genom- 188
men, ohnerachtet diese nach 1 Kor. 11, 17 seine allgemeine Praxis und nach V. 40 seine sehr feste Ueberzeugung war? Auch hier winden sich unsere kommentirenden Väter sehr ängstlich, da sie alle aus einer Zeit sind wo man schon viel Aberglauben trieb mit der Jungfrauschaft. Am künstlichsten spielt Hieronym. mit unserer Stelle adv. Iovin. Ed. Paris. 1706. I. p. 170, wo er

meint die Seligkeit beruhe eben darauf daß die Kinder in der Jungfrauschaft blieben, so daß jedes Geschlecht die Sorge für seine Seligkeit dem folgenden zuschiebt um sie auf Kosten eines dritten zu bewirken. Wieviel Mühe hätten sie sich gespart, wenn sie gemerkt hätten daß Paulos das doch nicht könne gesagt haben! Beiläufig muß man wol, wie er thut, das μείνωσιν auf τέκνα beziehen, auch grammatisch — denn dies ist nicht die Art
189 wie Paulos aus einer Zahl in die andere überzugehn pflegt, aber sehr wol konnte der Verf. hier ohnerachtet man aus τεκνογονία nur τέκνα herausnehmen kann doch μείνωσι sagen, eben um den Mißverstand zu vermeiden — besonders aber weil die Rede doch dadurch an Zusammenhang und Verstand gewinnt. Doch ich vergesse, daß jezt eigentlich nur vom Zusammenhang die Rede ist unter uns, und erinnere Sie nur noch einmal daran, wie der Verf. stufenweise von seinem Gegenstand herunter gefallen ist, und ihn keinesweges abgehandelt sondern nur aus der Hand hat fallen lassen.

So ist es ihm also zweimal mit seinem Gegenstande ergangen! ein dritter geht mit dem dritten Cap. an, und mit diesem scheint es nun weit besser zu gehn; denn wirklich dreizehn Verse hindurch bleibt der Zusammenhang ununterbrochen. Aber lassen
190 Sie uns doch genauer zusehen was für eine Bewandtniß es eigentlich hat mit dieser Besserung. Die Frage ob πιστὸς ὁ λόγος zum vorigen als Schluß gehört nach Chrysost. oder zum folgenden als Anfang, wollen wir unentschieden lassen, und uns nur gleich an das begehrte Bischofsamt halten. Vergleichen Sie nun die Eigenschaften die von einem solchen V. 1—7 gefordert werden mit Tit. 1, 5—9, so finden Sie die genaueste Uebereinstimmung nicht nur in der ganzen Physiognomie sondern auch in den Einzelheiten. In der angezogenen Stelle schließt sich der Anfang der Beschreibung durch die Wendung εἴ τις ἐστὶν κ. τ. λ. an die Aufgabe selbst an; diese Wendung wird aber bald verlassen, und deshalb fängt unserer lieber gleich mit dem Δεῖ οὖν an statt des Δεῖ γάρ. Sonst läßt er nichts bedeutendes

aus, sondern faßt höchstens einige Prädikate unter einige andere ihm geläufigere Worte zusammen, sezt auch außer dem schon ge- 191
rügten νεόφυτον, was wol nur später ein Kanon gewesen sein kann, nichts hinzu als einige schlechte Wiederholungen, so daß es mich auch nicht wundern sollte wenn er auch dem μὴ αἰσχροκερδῆ aus Tit. 1, 7 noch sein eignes ἀφιλάργυρον hinzugefügt hätte. Dagegen aber scheint er einiges aufgenommene nicht richtig verstanden, oder wenn auch das, doch ein klein wenig in seine eigne Zeit hineingebeugt zu haben. Die Worte nämlich μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ Tit. 1, 6 haben wir nicht die mindeste Ursach anders als von der eigentlichen Polygamie zu verstehn, und jedermann muß dem Theodoret p. 653 beipflichten, daß Paulos sonst nirgends die zweite Ehe verdammt, und die ganze Beschreibung hier giebt uns auch nicht das mindeste Recht anzunehmen daß er für den ἐπίσκοπος noch eine eigenthümliche Heiligkeit nebenbei gefordert habe. Können Sie aber in unserm 192
Briefe die Worte eben so verstehen? Nicht füglich, wenn Sie anders darin mit mir einig sind, daß man unsere Worte und die Worte ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή Cap. 5, 9 auf einerlei Weise verstehen muß, wie Sie doch hoffentlich sein werden. Denn von einer eigentlichen Polyandrie ist doch nirgends die Rede gewesen in jenen Gegenden. Wer aber in beiden Stellen nur den Ehebruch will angedeutet finden, der gebe nur der Wahrheit die Ehre, und gestehe, daß ihm bei der ersten Stelle die Auslegung nicht eingefallen ist, sondern nur bei der zweiten, und daß er sie nur annehmlich findet als ein Mittel die Widersprüche zu heben, nicht aber meint es werde natürlicherweise so gesprochen, da Paulos weder μοιχεία noch πορνεία sich scheut auszusprechen. Vielmehr wird gewiß jeder der unsern Brief unbefangen für sich liest, und an keine Aufgabe denkt, ihn mit sonst etwas als nur 193
mit sich selbst in Harmonie zu bringen, hier gewiß ein Verbot der zweiten Ehe finden, und zwar nicht ein allgemeines sondern nur für die welche nach kirchlichen Aemtern streben. Dies ist nun offenbar nicht paulinisch, sondern steht in der Mitte zwischen

der paulinischen Praxis und der späteren, wo man von einem Bischof als besondere Heiligkeit verlangte er solle sich der Frau enthalten. Eben so mit Hindeutung auf eine etwas spätere Zeit unterscheidet sich auch in Absicht der Kinder unser Brief von dem an den Titos. Denn die Worte des lezteren τέκνα ἔχων πιστά sind kaum anders zu verstehen, als der Presbyter solle nicht Kinder haben welche sich nicht zur christlichen Gemeine halten, was natürlich vielerlei Unannehmlichkeiten und Mißverhältnisse fast nothwendig hervorbringen mußte. Unser Brief weiß hievon nichts,
194 wiewol die Vorsicht nöthig gewesen wäre an einem Orte wo sich bedeutende Feindschaft gegen das Christenthum gezeigt hatte. Allein freilich zu einer Zeit, wo es schon leicht war alte Christen zu wählen, verstand sich dieses von selbst und bedurfte keiner Erwähnung mehr. Was sagen Sie aber dazu daß unser Brief aus der einen Beschreibung zwei macht, eine des ἐπίσκοπος und noch eine des διάκονος, zu den Verdoppelungen die wir schon im einzelnen rügten, nun noch eine im großen? und warlich eine ganz ähnliche! Denn das δίλογος und etwa sonst noch eine wenig bestimmtes aussagende Phrasis ausgenommen, finden Sie doch auch hier nichts was die vorige nicht auch enthielt, am allerwenigsten aber etwas auf das eigenthümliche Geschäft der Diakonen sich beziehendes, die ja mit dem μυστήριον τῆς πίστεως grade am wenigsten zu thun hatten. Wollen Sie dies
195 für paulinisch halten? auch nur neben dem Brief an den Titos, wo die Vorschriften für die Geschlechter und Alter so charakteristisch sind, diesen armseligen Aufwand an Wiederholung für paulinisch? Vielmehr muß man sagen, der Verfasser hat nicht einmal Aufmerksamkeit genug angewendet, um aus der allgemeinen Beschreibung im Briefe an den Titos — denn in den angehenden kleinen Gemeinen auf Kreta fand Paulos vielleicht noch nicht einmal rathsam beides zu sondern — die rechten Merkmale, wie φιλόξενος φιλάγαθος δίκαιος, für den Diakonos aufzusparen. Und hier, wo der Verfasser einen eignen Zusaz ausspinnt, scheint auch der Zusammenhang gleich einen argen Stoß zu bekommen

durch die Art wie die Frauen plözlich zwischen eingeklemmt werden. Doch ist es damit so arg nicht, wenn man nur nicht Diakonissinnen versteht unter diesen Frauen, was schon deshalb, weil
weiter unten von jenen ausführlich gehandelt wird, nicht wohl 196
angeht, und auch hier, weil doch die Diakonen gleich wieder kommen, allzuschlecht stände; sondern nur von Frauen der Diakonen, und also auch von einem Attribut der lezteren ist die Rede, aber freilich auch das schlecht genug gestellt, da es ja eben so von den Frauen der Bischöfe gelten muß. — Aber nachdem er sich dreizehn Verse hindurch gehalten, bricht nun auch der Unzusammenhang desto kräftiger hervor, und wir stoßen uns nun fast an jedem Worte. Zuerst kommt uns ein Vorsaz des Verf. entgegen bald nach Ephesos zurükkzukehren, den Paulos zu der Zeit wo er den Brief müßte geschrieben haben gar nicht haben konnte, und bei dem wenn er ihn hatte die meisten der eben gegebenen Vorschriften unnöthig waren, und mehr ins blaue hinein für die Zukunft als für den Timotheos berechnet. Dann ist doch in al-
lem bisherigen gar wenig von dem πῶς δεῖ ἐν οἴκῳ θεοῦ ἀνα- 197
στρέφεσθαι, und dies selbst wäre eine ungenügende Ueberschrift für die Lehren die dem Oberaufseher und Anordner einer Gemeine zu geben sind. Und nun erst wenn wir an V. 16 gehn wird alles lose und jede Verbindung höchst ungewiß. Zuerst die Worte στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆν ἀληθείας ziehen die Alten alle zum vorigen als Beschreibung der ἐκκλησία θεοῦ. Und gewiß ganz recht; denn es wäre sehr wunderlich eine einzelne Wahrheit wie doch das folgende ist die Stüze aller Wahrheit überhaupt zu nennen. Und auch grammatisch läßt sich wol nicht mit zwei Prädikaten wie στῦλος und ἑδραίωμα die dritte bloß adjektivische Bestimmung ὁμολογουμένως μέγα in eine Reihe stellen; sondern jeder auch der schlechteste würde sagen, Denn die Stüze aller Wahrheit ist dieses eingestanden größte Geheimniß
u. s. w. Daher muß man offenbar bei ἀληθείας interpungi- 198
ren, wodurch denn freilich das folgende sehr kahl geräth, daß von diesem μυστήριον, auf dessen Darstellung so viel Fleiß ge-

wendet ist, nichts weiter gesagt wird als es sei ὁμολογουμένως
μέγα. Allein was will das kahle sagen gegen die weit größere
Schwierigkeit, wie wohl die Stelle hieher kommt und was sie
hier soll. Sollen wir sie noch als Anhang ansehn zu dem
Schluß: so steht sie mit allem bisherigen in noch geringerer Ver-
bindung als das ἐν οἴκῳ θεοῦ ἀναστρέφεσθαι, und nieman-
den wird wol befriedigen was Theodoret sagt ταῦτα περὶ τῆς
ἐκκλησίας εἰπὼν ἀναγκαίως τὸν δογματικὸν παρεισή-
γαγε λόγον. Will man sie aber als Anfang des folgenden im
vierten Capitel abgehandelten ansehn: so will das — abgerech-
net die grammatischen Schwierigkeiten, die schon erwähnten wenn
man bei στῦλος, und andere wenn man bei καὶ anfängt —
199 auch sonst gar nicht gehn. Sehen Sie nur Heinrichs an, der
diese Sache führt. Wenn Paulos V. 16 als Einleitung zu dem
folgenden geschrieben hätte, um die Hauptlehre aufzustellen von
welcher die Verführer abweichen würden: so müßte doch die wei-
tere Beschreibung damit übereinstimmen; das folgende aber ent-
hält nichts auch nur irgend gradezu gegen den Inhalt von
V. 16 angehendes. Besser doch Theodoret, der V. 16 als
Schluß ansieht, und meint bei dem ἀνελήφθη ἐν δόξῃ habe
Paulos die Kezereien des Valentinus und Manes, welche un-
ter andern auch die ἀνάληψις τῆς σαρκὸς läugneten, pro-
phetisch vorausgesehn, und so knüpfte sich das folgende an, worin
diese auch nach andern Hauptpunkten beschrieben wurden. Nur
uns kann das auch sonst nicht befriedigen, wenn wir auch erst
wüßten wie es sich als Schluß zum vorigen schikkt. So sind
200 wir denn rathlos über die Verbindung unseres Verses mit dem
vorigen und folgenden: aber auch seine innere Anordnung ist
nicht besser. Denn daß eine Aufzählung wie diese auch historisch
gestellt sein will, muß jedem einleuchten. Wie kommt nun also
die Himmelfahrt hinter die Verkündigung Christi unter den Hei-
den? Als Beweis, wie Theodoret meint, daß der Verkündigung
mit Recht geglaubt worden, weil der sie angeordnet im Himmel
ist und zur rechten sizt? Zu diesem Beweise gehört ja aber wol

das ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι auch? damit reichen wir also nicht
weit. Was das ganze eigentlich sein mag gestehe ich gern nicht
zu wissen. Irgendwoher genommen oder imitirt ist es gewiß.
Nur sonderlich poetisch, daß es aus einem Hymnos sein könnte,
finde ich es nicht; eher möchte ich glauben es sei aus einer ὁμο-
λογία oder sonst einer symbolischen Formel. Darum möchte es
schwer sein hier alles genau aufs reine zu bringen, auch das 201
ὤφθη ἀγγέλοις, wenn Sie nicht dabei an die Erscheinung
Christi unter den Aposteln denken wollen. Der wenigstens scheint
mir zu bedauern, dem es gar leicht entfahren kann zu sagen
ὤφθη ἀγγέλοις wenn er eigentlich sagen will οἱ ἄγγελοι ὤφ-
θησαν αὐτῷ. Doch lassen Sie uns das übergehen! ich will
ohnedies froh sein von den großen Uncialbuchstaben mit denen,
ich weiß nicht wozu, dieses μυστήριον in dem Heinrichischen
Texte kundgemacht wird loszukommen.

Nachdem nun unser Verf. seiner bisherigen Rede einen pa-
thetischen Schluß aufgesezt hat, wie ihn Paulos bisweilen macht
wo er einen großen Gegenstand zu Ende gebracht hat, so sollte
man denken es müsse nun etwas ganz neues angehn. Es fängt
auch freilich die zweite Hälfte des Briefes an, allein sie behan-
delt mehr oder weniger die alten Gegenstände. Hier sind wir
nun wieder bei Irrlehrern; allein bei was für welchen, das ist 202
die Noth zu bestimmen, wo auf eine so höchst verdrießliche Art
zukünftiges und gegenwärtiges unter einander geworfen wird.
Denn soviel ist doch offenbar, daß der Anfang des vierten Cap.
ohne die größte grammatische Gewaltthätigkeit nicht anders kann
verstanden werden, als von etwas damals als der Brief geschrie-
ben worden sein soll noch zukünftigem. Keinem Alten ist auch
etwas anderes nur eingefallen, und ich würde es für verdorbene
Zeit halten die Exposition zu widerlegen, die Heinrichs giebt,
und die darauf beruht, der Apostel habe gemeint jene früher ge-
weissagten ὕστεροι καιροὶ wären nun schon da. Und gewiß
wäre es auch verlorene Mühe; denn wer so lose Dinge behaup-
ten kann, den kann man auch schwerlich bei etwas festhalten um

ihn zu widerlegen. Daß Paulos um diese Zeit die Wiederkunft
203 Christi nicht mehr für so nahe bevorstehend gehalten, daß die
lezten Zeichen schon müßten eingetreten sein, das ließe sich leicht
zeigen, aber freilich nicht ganz kurz, und es gehört auch weniger
hieher. Denn nahe oder fern, von etwas zukünftigen redet er
anfänglich, und wir müssen uns wundern V. 7 schon wieder bei
den Abweichungen zu sein, die vorher als das schon vorhandene
geschildert wurden, und zwar ohne daß der Verf. nur durch irgend
ein Paar Worte den Unterschied der Zeiten andeutete.
V. 6, der eben die Vorschriften in Absicht des künftigen zu enthalten
scheint, an die er unmittelbar die für das gegenwärtige
anknüpft, ist auch sehr unbestimmt und vieldeutig. Geht das
ταῦτα nur auf die Belehrung V. 4 und 5: so ist diese freilich
auch den damaligen Irrlehren schon entgegengesezt, und es be-
204 durfte um sie zu motiviren gar nicht der Erwähnung des künftigen.
Geht es auf die Weissagung V. 1—3, zu der ohnedies
V. 4 und 5 nur ein Zusaz ist: so können Sie die Worte *ταῦτα
ὑποτιθέμενος* nicht anders verstehen als Indem du nun diese
Warnung vor der Zukunft fleißig einschärfst, wirst du ein *καλὸς
διάκονος* des Herrn sein, was in der That so frostig ist als
möglich, und wozu sich der Zusaz *ἐντρεφόμενος* besonders gar
nicht schikken will. Daher wol Chrysost. und nach ihm Oekum.
es außer beidem auch noch auf die Verkündigung des *μυστήριον*
3, 16 beziehn; allein wie gezwungen dies ist, und wie unnatürlich
dann der Nachdrukk und der ganz neue Anhang und
die Wendung *τὸ δὲ πνεῦμα ῥητῶς λέγει* herauskomme, sieht
jeder. Aus V. 1—5 aber eine Parenthese zu machen und V. 6
unmittelbar an 3, 16 anzuknüpfen mit Heinrichs, dem widersezen
sich schon die Worte *ταῦτα ὑποτιθέμενος* und noch mehr
205 V. 7, und es wird auch sonst hoffentlich niemanden gefallen.
Kurz von Paulos geschrieben verstehe ich dies wieder nicht; aber
sehr gut verstehe ich es von einem zusammenstoppelnden Nachahmer.
Vergleichen Sie nur 2 Tim. 3, 1 flgd.; so erklärt sich
Ihnen alles. Denn in Paulos Person redet unser Verf. vom
zukünftigen, in seiner eignen aber, die er nicht ganz zu entfernen

versteht, vom gegenwärtigen; daher läuft beides so durch einander. Auch konnte er nur so anfangen wie der wahre Paulos, aber nicht so fortfahren. Denn Paulos wollte den Timoth. nur ermahnen zur Beharrlichkeit in seinem Amte ohnerachtet jener Aussicht auf gewaltige Verführer in der Zukunft, *Ἀλλ' οὐ προκόψουσιν ἐπὶ πλεῖον*; unser Verf. aber hatte ihn ausdrükklich zurükkgelassen um gegen die Irrlehrer zu streiten. Darum kann er auch dieselben Züge nicht brauchen, sondern hält sich lieber an dasjenige aus den vielfältigen Weissagungen über den 206
großen Abfall, was sich an das von ihm schon als gegenwärtig beschriebene anschließt; daher finden wir auch hier wieder nur Züge der judaisirenden, hier vielleicht etwas mehr essenisch, wie dort etwas mehr pharisäisch. Denn die Worte *διδασκαλίας δαιμονίων*, ein Ausdrukk der sich mehr in der johanneischen Schule gebildet haben mag als er mir eigentlich paulinisch zu sein scheint, heißen doch nur eine Lehre die vom Teufel herkommt ohne einen Inhalt zu bezeichnen, und selbst die Alten, die hier eine Weissagung auf Gnostiker sehen, verstehen sie nicht anders. Darum lassen Sie uns das *ταῦτα* V. 6 immer nur auf das nächste V. 4 und 5 beziehen, unser Mann verlangt es gewiß nicht besser; und vergessen Sie überhaupt bei V. 6 nicht 2 Tim. 3, 10. 14. Wenn Sie nun weiter sehen, wie lose an dem lezten Zusaz V. 8 die folgenden V. 9—11 hängen, und wie sich das *παράγγελλε ταῦτα καὶ δίδασκε* so bald und unbeholfen 207
wiederholt nach dem *ταῦτα ὑποτιθέμενος*, noch dazu ohne daß auch nur irgend etwas besonderes inzwischen wäre beigebracht worden; und wenn Sie Sich wundern, da doch das *σωτήρ* V. 10 natürlich auf die *ζωὴ μέλλουσα* mit gehen muß, wie es wol mit dem *πάντων ἀνθρώπων μάλιστα δὲ πιστῶν* beschaffen sein mag, da ja nach Paulos nur die *πιστοὶ* und gar kein anderer in das ewige Leben können gerettet werden, und endlich wie und durch welche Gedankenverbindung des *μηδείς σου τῆς νεότητος καταφρονείτω* wol hieher mag gekommen sein: so bin ich nicht derjenige, der Ihnen diese Räthsel anders lösen kann,

als indem ich Sie bitte auf den Brief an den Titos hinüber
zu sehen, wo Sie alles auf einem Blatte beisammen finden.
Das *ταῦτα λάλει καὶ παρακάλει* — — *μηδείς σου περιφρο-
νείτω* 2, 15 ist eine so auffallende Aehnlichkeit, daß Sie hieraus
208 allein schon schließen müssen, ich führe Sie recht. Nun endiget
sich hier allerdings eine Reihe von Ermahnungen, die Paulos
dem Titos für seine Gemeinen an die Hand giebt, an Personen
von allen Altern und Ständen, so daß Sie das *μηδείς σου
περιφρονείτω*, noch dazu vorbereitet durch das *μετὰ πάσης ἐπι-
ταγῆς*, hier gewiß an seiner Stelle finden. Unserer hat nun was
im ganzen nicht sonderlich paßt wenigstens im einzelnen passen-
der machen wollen durch Hinzufügung der ihm bekannten *νεό-
της*. Hier haben Sie auch 2, 10. 11 den *σωτὴρ θεός* und
die *χάρις σωτήριος* welche *πᾶσιν ἀνθρώποις* erschienen ist,
freilich die *παιδεύουσα ἵνα σωφρόνως ζήσωμεν ἐν τῷ νῦν
αἰῶνι*, und freilich heißt *πᾶσιν ἀνθρώποις* hier in Beziehung
auf V. 9 Menschen von allen Ständen ohne Ausnahme. Wie
das nun unserer ohne Ueberlegung herübergetragen hat in eine
209 andere Verbindung, wodurch die *σωτηρία* eine andere wird und
das mit herübergenommene *πάντων ἀνθρώπων* nicht mehr paßt,
so macht er auch mit weniger Ueberlegung jenen Zusaz, der den
Fehler gut machen soll und es doch nicht kann. Im folgenden
finden Sie wieder, wenn auch wörtlich wenig zu brauchen war,
wenigstens ganz die Physiognomie von 2 Tim. 3, 10. 14 und
4, 2. 5, wo die Stimmung und der Zweck des Apostels sehr
natürlich jene gehäuften Imperative herbeiführen, die in unserer
Stelle so wenig Bedeutung haben und fast nur als Lükkenbüßer
erscheinen können.

Doch verlassen wir den sehr unerfreulichen Abschnitt um uns
zu dem folgenden zu wenden. Wenn ich auch von diesem das
vorhergesagte will geltend machen, daß hier nur wieder die alten
Materien abgehandelt werden: so meine ich es theils weil in
mancherlei Beziehungen gezeigt wird, wie nun Timotheos selbst
210 jene einem *ἐπίσκοπος* zukommenden Eigenschaften beweisen solle,
theils weil auch noch von Einsezung und Behandlung der kirch-

lichen Personen die Rede ist. Indeß unterscheidet sich dieser Ab-
schnitt sehr von allem bisherigen, indem er freier von Spuren
des ausgeschriebenen und nachgeahmten bei weitem das meiste
eigene enthält, und für mich wenigstens den eigentlichen Kern
des ganzen bildet. Aber auch in diesem werden Sie dieselbe Nach-
lässigkeit in der Anordnung, dasselbe Verlassen des Gegenstandes
und Zurükkehren zu demselben finden; so daß wir schließen müs-
sen der Verf. producire hier eben so wenig als dort, wo wir be-
stimmt nachweisen konnten, woher er und warum grade so dies
und jenes zusammengerafft hatte. Doch ehe ich Ihnen dies nach-
weise, lassen Sie uns erst über die Auslegung einiger Stellen
uns vereinigen. Cap. 5, 1. 2 ist offenbar von dem Betragen
des Timotheos die Rede gegen verschiedene Personen, ältere und 211
jüngere, Männer und Frauen. Können Sie nun wol hier bei
V. 3 etwas neues angehn lassen wie Theod. will εἶτα πάλιν
ἀναλαμβάνει τὴν περὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν ταγμάτων δι-
δασκαλίαν, und können Sie sich die Veranlassung hier abzu-
springen denken? Schließt sich nicht vielmehr dieser Vers ganz
genau an das vorige an, und können Sie also das τιμᾶν in
Bezug auf die Wittwen anders als auch vom Betragen verste-
hen, Halte sie in Ehren? und wenn nur dies gemeint sein kann,
folgt nicht nothwendig daß wir ὄντως χήρα verstehen müssen,
Die rechte Wittwen sind der Gesinnung nach? Mir wenigstens
scheint hier die Stellung durchaus nur diese Auslegung beider
Ausdrükke zu gestatten. Allein wenn mir auch Ihr Gefühl, wie
ich erwarte, gleich beistimmt und nicht leiden will das τιμᾶν
von der ἐκκλησιαστικὴ θεραπεία und ὄντως χήρα von denen 212
quae omni suorum auxilio destitutae sunt zu verstehen: so muß
ich mich doch noch rechtfertigen, weil eben dieses doch die Ausle-
gungen des Theod. und Hieron. (Ep. XCI. p 742 advers. Jovin.
1. p. 159 Ed. Paris. 1706) sind, und fast aller Alten; denn auf
Chrys., der beides mit einander verbinden will und nicht wenig
in Verwirrung ist, möchte ich mich hier nicht eben berufen. Man
beruft sich wegen τιμᾶν auf V. 17, wo der Sinn von διπλῆ
τιμή aus den Anführungen V. 18 hervorgehn soll daß es von

dem maiori stipendio zu verstehen ist. Ich kann das gar nicht, und am wenigsten wenn der Brief paulinisch sein soll, glauben. Wird nicht wenn von einer Besoldung die Rede sein soll das διπλῆ gleich ganz buchstäblich? und wer soll denn bestimmen ob einer ein καλῶς προεστὼς ist? und sollte dem Apostel eingefal-
213 len sein die Güte der Amtsführung gleich in Geld auszuwerfen? ist nicht vielmehr die Achtung ein weit natürlicherer Lohn der Arbeit an den Gemüthern als das Geld? und können nicht beide Anführungen auch so ausgelegt werden? Ein anderes wäre noch, wenn man es von freiwilligen Geschenken verstände wozu die Gemeine ermuntert würde; diese sind Bezeigungen der Achtung, die dann immer der Hauptbegriff bliebe. Dasselbe kann man aber nicht sagen von dem was die Gemeine dürftigen Wittwen darreicht, und man kann also beide Stellen wol nicht parallelisiren. Eben so beruft man sich wegen ὄντως χήρα auf V. 16, wo der Zusammenhang offenbar ergiebt daß es die von aller Hülfe entblößte ist. Gut, wenn man aber hier dem Zusammenhange folgt, warum nicht auch dort? Nämlich eine Wittwe bietet vornehmlich diese beiden Ansichten dar, den Mangel an Schuz und Unterstüzung auf der einen, den Mangel an Anhänglichkeit
214 an das Leben auf der andern Seite, und in jeder von diesen Beziehungen kann man gleich richtig sagen von einer, sie ist eine rechte Wittwe oder keine, nachdem sich dies bei ihr findet oder nicht. Nun ist offenbar V. 16 die eine Beziehung die herrschende, V. 3 aber die andere. Verhält sich nun dies so, so haben wir den Gegensaz zu ὄντως χήρα nicht V. 4 in der zu suchen welche Kinder hat, sondern erst V. 6 in der σπαταλῶσα; in den vorhergehenden Versen aber wird eben die ὄντως χήρα in zwei Verhältnissen dargestellt, um zu zeigen, wodurch sie der Ehre werth wird wenn sie kinderbegabt ist und wenn einsam. So daß μεμονωμένη nicht Erklärung ist, sondern nähere Bestimmung, von der äußeren Unterstüzung aber erst in V. 5 geredet wird, der sich auch hinlänglich absondert und also wol von der Sorge der Verwandten für die Wittwen reden muß, nicht um-
215 gekehrt, sonst hätte er sich zu sehr mit Unrecht von V. 4 abge-

sondert. Wie aber nun? handeln V. 9 flgd. auch noch von der
Unterstüzung, und heißt *καταλεγέσθω* sie soll eingetragen wer-
den in das Verzeichniß derer welche die Gemeine unterhält? Dies
ist die durchaus herrschende Erklärung, aber tausend Dinge spre-
chen dagegen. Soll nur die unterstüzt werden welche Kinder er-
zogen hat? welche Fremde aufnehmen und Dürftigen helfen
konnte? Deuten nicht diese Forderungen vielmehr, wenn man
nicht künsteln will, auf einen früheren Wohlstand, der doch in
der Regel durch die Wittwenschaft nicht bis zur Bedürftigkeit
konnte verloren gehen? Weiter, sollen die jungen Wittwen bloß
deswegen aller Unterstüzung entbehren? denn das *παραίτου* steht
doch offenbar in genauer Beziehung auf das *καταλεγέσθω*.
Freilich, sagen Theod. und Hieron., denn sie sollen arbeiten. 216
Davon steht aber nichts hier, sondern es wird ihnen nur das
Heirathen angewiesen, was doch nicht ganz von ihnen abhängt.
Ja blikkt nicht auch bei der Beschreibung der jungen Wittwen
und ihrer Fehler die Wohlhabenheit ganz deutlich durch? Lassen
Sie uns also unsre Erklärung auf zwei Stellen gründen, die
sich offenbar auf die unsrige beziehen. Sozom. VII, 16 *Τὰς γυ-
ναῖκας εἰ μὴ παῖδας ἔχοιεν, καὶ ὑπὲρ ἑξήκοντα ἔτη γένοιν-
το, διακονίαν θεοῦ μὴ ἐπιτρέπεσθαι, κατὰ τὸ τοῦ Ἀπο-
στόλου Παύλου ῥητὸν πρόσταγμα.* Es ist von einem Gesez
die Rede, welches die ursprüngliche Anordnung erneuern sollte,
und sich auch noch findet Cod. Theod. L. XVI. Tit. II. Lex
XXVII, Nulla nisi emensis sexaginta annis, cui votiva domi pro-
les sit, secundum Apostoli praeceptum in Diaconissarum consortium
recipiatur. Der Verfolg zeigt deutlich daß hier von Wittwen
die Rede ist, und daß keinesweges bedürftige sondern eher begü- 217
terte vorausgesezt werden. Und wenn Ihnen dies allein noch
nicht deutlich genug ist, Basil. ep. can. c. 24 *Χήραν τὴν κα-
ταλεγεῖσαν εἰς τὸν ἀριθμὸν τῶν χηρῶν, τουτέστι τὴν δια-
κονουμένην, ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας ἔκρινεν Ἀπόστολος γαμου-
μένην παρορᾶσθαι.* Hier haben Sie ordentlich unser *κατα-
λέγεσθαι* als technischen Ausdrukk erklärt, und gewiß auch die
Glosse bei Oikum. *φασὶ δὲ τὰς εἰς τὸ χηρικὸν τεταγμένας*

λέγειν, und werden nun gewiß alle Forderungen an eine Diakonissin sehr vernünftig finden, auch hinreichend daß den jüngern das γαμεῖν angewiesen wird, da es schon als Bestimmung sie von jenem Amte ausschloß. Nämlich es erhellt nun ganz von selbst, die Einrichtung die unser Brief vor Augen hat war daß diejenigen Wittwen, welche sich in das Verzeichniß der Diako-
218 nissen eintragen ließen, eine beständige Wittwenschaft versprachen, wenigstens stillschweigend, weil ihnen ein Ehrenamt in der Kirche über alles gehn mußte, und sich dies doch mit den Geschäften einer verheiratheten Frau nicht vertrug. Dieses Versprechen ist auch gewiß unter der πρώτη πίστις zu verstehen. Daß unser Verf. keine δευτερόγαμος dazu nehmen will kennen wir schon an ihm, und unter den mancherlei Gründen, warum die Diakonisse auch Kinder sollte auferzogen haben, lag ihm gewiß der aus Cap. 2, 15 am meisten am Herzen. Daß Theodor. und Hieron. hievon nichts wissen wollen, erklärt sich aus den Schikksalen dieser Einrichtung, indem bald theils im zweiten, theils im dritten Jahrhundert die Wittwen durch die Jungfrauen verdrängt wurden, und erst unter Theod. die alte Sitte zum Theil wieder erneuert werden sollte. Können Sie sich aber diese Einrichtung
219 ganz so schon in der apostolischen Zeit denken? und mit einem solchen Ausdrukk wie das καταλέγεσθαι schlechtweg bezeichnet? und so daß jene Bedingung der ewigen Wittwenschaft schon etwas lange feststehendes muß gewesen sein, auch in einer Gemeine die erst seit drei Jahren gestiftet war? und nun gar in einer solchen, deren Aeltesten wie man meint erst sollten bestellt werden? Warlich dies hat die höchste Unglaublichkeit, und gehört meinem Gefühl nach zu den entscheidendsten Spuren daß unser Brief einer spätern Zeit angehört. Und nun betrachten Sie recht die gewohnte schlechte Anordnung. Mit dem Betragen des Timotheos gegen verschiedene und unter verschiedenen Umständen fängt das Cap. an, V. 17—20 finden Sie wieder dahin gehöriges, aber V. 9—15 ist nun recht ad vocem χήρα diese ganze Stelle von den Dienerinnen eingeschoben, die eigentlich oben hin gehört
220 hätte wo von den Eigenschaften der Aeltesten und Diener die

Rede war. V. 16 ist wieder eine Wiederholung von V. 8,
eben so lose angehängt, aber gar nicht undienlich weil V. 8 et-
was unbestimmt und dunkel war. Und V. 22 ist nun wieder
ein neuer Nachtrag die Anstellung der Aeltesten betreffend, wie
wenigstens alle Alten es auslegen. Dieses überhaupt auch für
einen Brief zu nachlässige und auf keine Weise paulinische Ver-
fahren erklärt sich kaum anders als aus der Ungeschikktheit das
zusammengetragene und das eigene gehörig zu verbinden. In
den lezten Versen ist noch eine merkwürdige Verwirrung, über
die ich Ihnen doch auch beiläufig meine Meinung geben möchte.
Heinrichs Erklärung von V. 22 vom wunderthätigen Heilen wird
wol niemand annehmen, bis er zeigt daß der Ausdrukk *χεῖρας
ἐπιτιθέναι* ganz für sich hievon gebraucht wird, sondern wir
müssen es mit den Alten von der Einsezung in Kirchenämter er- 221
klären. Nun aber suchen die Alten V. 24 und 25 hiemit zu
verbinden, was nicht nur ohne die größten Künsteleien nicht ab-
geht, sondern wozwischen dann auch V. 23 als Parenthese gar
nicht zu verstehen ist. Theod. fertiget es kurz ab *εἶτα καὶ σύμ-
μετρον τῷ σώματι προςφέρειν θεραπείαν κελεύει*, und dann
wieder *εἶτα τὸν περὶ τῆς χειροτονίας ἀναλαμβάνει λόγον*.
Aber wie kann nur auch der schlechteste darauf kommen so zu
schreiben! Mir scheint daher daß V. 24 und 25 nicht zu V. 22
sondern zu 23 gehören. Nämlich Paulos, so wird vorgestellt,
giebt nun dem Timotheos einen Rath auch über das Betragen
gegen sich selbst. Der Mann muß wol gefühlt haben daß eine
Particularität Noth that; wenn sie ihm nur besser gerathen wäre!
Nun soll die Kränklichkeit angesehen werden als eine Folge sei-
ner Anstrengungen, und Paulos ihn darüber beruhigen, eigent-
lich das lezte sagen wollend, Nicht alle guten Werke würden gleich 222
offenbar durch Belohnungen, allein immer könnten sie doch nicht
verborgen bleiben, dieses aber vorher, was Paulos auch wol
thut, er macht es aber geschikkter, durch den Gegensaz, Auch man-
che Sünden führten die Menschen gleich zum Gericht, andere aber
folgten erst spät nach damit, erläutert. Sie sehen, ich seze *τὰ
ἄλλως ἔχοντα* V. 25 nur dem *πρόδηλα* entgegen, nicht etwa

dem *καλὰ ἔργα*, und aus diesem Gegensaz werden Sie mein
eingeschaltetes immer gewiß leicht herausnehmen.

Im lezten Kapitel haben Sie nun noch eine rechte Fülle
von Unzusammenhang, von Wiederholungen, von gehäuften For-
meln, die große Ansprüche machen und wenig besagen, recht wie
es denen geht die ohne Noth und Beruf reden, und eben weil
223 sie keinen rechten Zwekk haben auch das Ende nicht finden kön-
nen; zumal unserer, der aus den beiden Briefen, die er einmal
vorzüglich im Auge hat, nicht genug anbringen kann und immer
noch etwas nachzutragen findet. Auch muß ich gleich für den
Anfang das vorhergesagte zurükknehmen, daß hier nur alte Ge-
genstände behandelt würden; denn die Verhaltungsregel für die
Knechte ist in der That etwas neues und ganz neuer Art, da
der Verf. es vorher nur mit Regeln für den Timotheos zu thun
hatte. Allein durch die Wendung die er diesen gab hatte er sich
so herangeschrieben; und was das beste ist so fand er es Tit. 2,
10 nur mit einer aus V. 5 zu Hülfe genommenen Redensart,
an einer Stelle wo er vorher schon dicht vorbeigestreift hatte.
Hätte er nun nur gleich die ähnliche Regel an die Reichen un-
ten V. 17—19 mit dazu genommen! Und glauben Sie denn
daß Paulos eigentlich Reiche in der Gemeine zu Ephesos gehabt
224 hat? Die Geschichte des Auflaufes sieht nicht so aus, und seine
vornehmsten dort erwähnten Bekannten waren nicht einmal Chri-
sten. Unserm Verf. also fiel diese Regel an der rechten Stelle
noch nicht ein; sondern als wollte er im Brief an den Titos
fortfahren und könnte nun das dazwischenliegende nicht brauchen,
wie es sich denn auch nicht füglich herausreißen läßt, springt er
von Tit. 2, 15 auf 3, 9. Oder wenn Sie besser zu erklären
wissen, wie er nun zum dritten Mal auf das *ἑτεροδιδασκαλεῖν*
kommt, soll es mir lieb sein. Von da nimmt er nun wieder ei-
nen gar erkünstelten Uebergang; denn das *νομιζόντων πορισμὸν
εἶναι τὴν εὐσέβειαν*, wiewol es einen Vorwurf ausspricht den
Paulos den Judaisirenden wol macht, paßt doch nur schlecht zu
der gegebenen Schilderung, welche gar nicht auf etwas absichtli-
ches deutet, und scheint nur da um die Brükke zu machen zu

dem folgenden V. 6—10, was wieder zu dem eigenthümlichen 225
des Verf. zu gehören scheint, so sehr solche Gemeinsprüche eigen
sein können; denn keiner alttest. oder apokr. Stelle kömmt es nahe
genug um gradezu für entlehnt zu gelten. Im Gegensaz nun
zu der *φιλαργυρία* war eigentlich eine Ermahnung an den Timoth.
ganz überflüssig; denn Paulos konnte wol keinen der dieser
noch bedurfte auf eine solche Weise brauchen. Ganz anders
war es mit den *νεωτερικαῖς ἐπιθυμίαις* 2 Tim. 2, 22; denn
aus dieser Stelle, in deren Nähe sich unser Verf. auch schon einmal
befunden hat, ist offenbar das folgende epitomirt, nur daß
Sie auch mit 4, 5. 7 allerlei Aehnlichkeit finden werden, und
sich wol am besten aus Uebertragung dieses Verses die schlechte
Redensart *ἐπιλαβοῦ τῆς αἰωνίου ζωῆς* erklären können. Die
wunderliche Anrede *ὦ ἄνθρωπε θεοῦ*, deren sich Paulos nie bedient,
ist entweder gedankenlos oder durch einen Mißverstand, als 226
ob dort Timotheos allein gemeint gewesen wäre aus, 2 Tim. 3,
17 entstanden. Und nun sehen Sie nur wie wenig die gehäuften
Imperative, die in jenem Briefe bei der dort herrschenden
Stimmung ganz natürlich sind, hier bedeuten! wie ganz ohne
Veranlassung die Beschwörung V. 13 hier steht, da wir die ähnliche
2 Tim. 4, 1 so ganz an ihrer Stelle finden! und wie wenig
wiederum mit ihr die prächtige in eine Doxologie ausgehende
Beschreibung Gottes zusammenhängt! Leztere habe ich übrigens
in Verdacht daß sie irgendwoher entlehnt sei; ich fühle in der
ungewöhnlichen Redensart *ἐπιφάνειαν δείξει* das zusammengeschweißte
ganz bestimmt. Diese Stelle nun möchte eher aus einem
Hymnos sein, in dem sich das *φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον* am
ersten denken läßt. Aus demselben sind vielleicht auch in der
Apokalypsis die Formeln *ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλέων*, *ὁ κύριος
τῶν κυρίων*. Ob nun übrigens mit dieser Doxologie der Ver- 227
fasser eigentlich habe schließen wollen, das möchte schwer zu entscheiden
sein, und möchte wol gegen sich haben, daß eine andere
fast eben so nahe dem Anfang steht als diese dem Ende, daß
was noch vorkommt dem Verf. sehr am Herzen zu liegen scheint,
und daß er sich V. 17 ganz im Zusammenhang befindet mit V.

10, wo ihn die unzeitige Ermahnung an den Timoth. unterbro-
chen hatte. Bei dem *ἀποθησαυρίζειν θεμέλιον* würde ich mich
wenn ich paulinisches vor mir zu haben glaubte nicht so leicht
beruhigen als Heinrichs; denn so verwirrt schweben dem Apostel
die Bilder nicht vor. Der Anfang von V. 20 ist offenbar aus
2 Tim. 1, 14, nur daß das *παραθήκη* dort im Zusammenhange
deutlich ist, hier aber herausgerissen ganz räthselhaft wird, da
man dies keinesweges für ein sehr übliches Bild halten kann, so
228 daß auch Theod. dieselbe Erklärung die er dort ganz dreist hin-
stellt hier nur mit einem *οἶμαι* ausspricht. Mit diesem ausge-
schriebenen mußte nun unser Verfasser auch das lezte eigene noch
einleiten was er zu sagen hat. Schwer verständlich ist auch die-
ses lezte. Denn an die Gnosis der Gnostiker ist wol nicht zu
denken, und Grot. müht sich vergeblich zu erklären wie denn doch
die *ἀντίθεσις* hieher käme. Zur Bezeichnung des essenischen aber
ist wol alles eben so untauglich. Sollte er etwa was Paulos
im schlechten Sinne *γνῶσις* nennt verwechselt haben mit den
rhetorischen Künsteleien die er durch *σοφία ἀνθρωπίνη*, *σοφία
τοῦ κόσμου τούτου* zu bezeichnen pflegt, und davor eigentlich
warnen wollen? Die *βεβήλους κενοφωνίας* hätte er dann auch
in einem andern Sinne hier herübergenommen. Diese Warnung
und die unterbrochene Ermahnung zur Genügsamkeit wären dann
229 das eigene dieses Kapitels, was ebenfalls wie das im vorigen
auf eine spätere Zeit hinwiese. Denn die unmittelbaren Schüler
des Apostels konnten wol nicht auf dem Wege einer schlechten
Rhetorik sein, späterhin aber konnten sich solche Neigungen in
einer Gemeine wie Ephesos wol eben so leicht unter den Lehrern
offenbaren, wie mehrere Glieder der Gemeine ein Verlangen da-
nach gehabt zu haben scheinen in Korinth.

Froh bin ich nun glüklich ans Ende mit Ihnen gekommen
zu sein. Denn wenn unser Brief auch noch weit länger wäre,
so könnten sich nicht mehrere Kennzeichen des zusammengetrage-
nen und untergeschobenen vereinigen, oder stärker heraustreten
oder sich schneller wiederholen, als wir hier überall gefunden ha-
ben die häufige äußere und wörtliche Uebereinstimmung neben

der innern Verschiedenheit, in der Sprache, in der Behandlungs-
weise, in der Denkungsart, das ängstliche Bestreben wenn auch 230
nur durch Reden von sich selbst als Paulos zu erscheinen mit
dem gänzlichen Unvermögen einen wirklichen Moment des pauli-
nischen Lebens treffend zu ergreifen oder irgend eine von den
großen Ideen des Paulos auf eine ihm eigenthümliche Art durch-
zuführen, vielmehr den gänzlichen Mangel an Haltung, der sich
so leicht erklärt aus dem Mangel des inneren Berufs grade die-
ses zu sagen, und aus dem aufgefundenen Gange der zusammen-
tragenden Nachahmung, bei allem eigenen endlich die merkliche
Verschiedenheit des Sprachvorrathes und die nicht undeutlichen
Spuren späterer Zeit. Hiermit will ich also was die Hauptsa-
che betrifft gesprochen haben, und Sie mögen nun entscheiden wie
Sie es halten wollen mit dem Briefe. Ich wünsche daß ich
mich nicht irren möge indem ich glaube Sie werden ihn abwei-
sen. Das größere theologische Publikum aber, darin irre ich mich 231
schwerlich, wird den Brief lossprechen, mich hingegen abweisen
und zur Abbitte verurtheilen und Gott weiß wie die Kosten der
angestellten Untersuchung von mir beitreiben. Denn sehen Sie
nur, nicht nur ist es doch gar sehr unbequem und ruhestörend
ein neutestamentisches Buch zu ächten, und ist dies eine Sache
der niemand so gelassen zusehn kann wie den Untersuchungen über
die Evangelien die jezt so geführt werden; sondern es sehen auch
die meisten grade in diesen Dingen so wenig, daß sie fürchten,
wenn sie erst eines glauben, werde man sie eben so gut alles
andere überreden können. So werden sie denn sagen, dies sei
doch alles nur Muthmaßung und Wahrscheinlichkeit und unsiche-
res kritisches Gefühl, und wenn man es so weit und spizfindig
herholen wollte, könnte man wol den meisten das meiste ab-
sprechen. Das meinen sie, theils weil ihnen auch ein solcher Brief 232
eben gut genug ist, und sie es selbst nicht genauer nehmen, theils
weil sie meinen die neutestamentischen Schriftsteller wären nun
alle so, schlecht und unzusammenhängend, und von einem Styl
könnte gar nicht die Rede sein, weil ihre Sprache eben so un-
gleichförmig wäre als ungebildet. Allein es wird wol eine Zeit

kommen wo Paulos wenigstens sich sein Recht nehmen wird;
nur muß noch manches vorhergehen, vornehmlich eine ordentliche
Ausgabe der paulinischen Schriften, durch welche auch sein Sprach-
gebrauch erst wird genau bestimmt werden können, und manches
festgesezt worauf ich jezt, weil es wol nur in einem solchen Zu-
sammenhange recht anschaulich heraustreten kann, lieber gar nicht
erst hingewiesen habe. Doch statt über dieses unvermeidliche
nächste Schikksal meines Versuches, durch die fernere Zukunft
233 über die nähere mich tröstend, vor Ihnen zu epilogisiren, will
ich lieber noch eine Last die man mir aufbürden könnte abwäl-
zen und einen Vorwurf beseitigen. Man wird mir nämlich an-
muthen, fürchte ich, zu bestimmen, was denn nun zu der nega-
tiven Behauptung, unser Brief sei nicht von Paulos, das posi-
tive sei nach meiner Meinung, und welches dem gemäß, gesezt
es bestätige sich der Argwohn, das endliche Schikksal unseres
Briefes sein solle. Allein die lezte Frage hängt so sehr von den
Begriffen ab, die sich ein jeder vom Kanon macht, daß ich nichts
darüber bestimmen möchte. Denn ist der Brief unächt, so ist
freilich auch nicht zu läugnen daß der Verf. ein Falsum began-
gen, indem offenbar seine Absicht gewesen ihn als einen paulini-
schen geltend zu machen. Wer also auf die Verfasser sieht bei
kanonischen Schriften, daß sie müßten inspirirt gewesen sein oder
234 wenigstens ganz unbescholten, der könnte den Brief wol nicht
dulden in seinem Kanon. Wer aber hierüber hinwegsehend, und
den frommen Betrug nicht höher anrechnend als er vom Verf.
gemeint war, nur auf den Inhalt Achtung giebt, der könnte ihm
ja wol seine Stelle lassen. Denn offenbar hat er weder aus
leerer und verächtlicher Eitelkeit geschrieben, noch aus heimtükki-
scher Absicht irgend etwas unchristliches unter der Larve des größ-
ten Apostels in die Kirche einzuschleichen; sondern vielmehr in
der guten Meinung manchem ächt christlichen nur eine höhere
Autorität zu verschaffen. Hierüber kann wol kein Zweifel sein,
wenn man bedenkt, daß alles zusammengetragene doch nur da
ist um dem Briefe das Ansehn eines paulinischen zu geben, und
daß also der eigentliche Zwekk seiner Abfassung nur in dem eige-

nen kann gesucht werden was der Verf. zwischen einschaltet. Un-
ter diesem nun zeichnet sich besonders alles aus was das weibli- 235
che Geschlecht betrifft, sowol die sehr zwekkmäßige Gesezgebung
über den Wittwenstand — welche unser Verf. gewiß in den Ge-
meinen denen er wahrscheinlich vorstand schon vorgefunden hat,
vielleicht als Institutionen des Apostels selbst oder seines unmit-
telbaren Schülers, und denen er nur eine größere Gültigkeit als
für welche die Tradition ihnen Gewähr leistete sichern wollte —
als auch die wenn gleich nicht genau paulinisch geführte doch
sehr wohlgemeinte und heilsame Polemik gegen die nur allzu zei-
tig entstandene Ueberschäzung der Jungfrauschaft und des ehelo-
sen Standes überhaupt. Da nun diese sich auf mißverstandene
paulinische Aussprüche zum Theil stüzte: so war es um so ver-
zeihlicher für den welcher überzeugt war dies sei nur ein Miß-
verstand, wenn er den Widerspruch dagegen demselben Apostel in
den Mund legte. So ist auch die unverkennbare Vorschrift, daß 236
alle diejenigen die Deuterogamie meiden sollen, welche die Kirche
unmittelbar zu repräsentiren berufen sind, wenn auch Paulos übri-
gens eben so die Deuterogamie zugab wie Christus die Eheschei-
dungen, ganz im Geist jener höheren christlichen Ansicht von der
Ehe wie sie in unserm Briefe an die Epheser dargestellt ist, und
unser Verf. sagt nichts, wovon man nicht wünschen müßte daß
die Kirche sich immer daran gehalten hätte.

Was aber die Person des Verfassers betrifft, so wäre es
wol lächerlich etwas darüber festsezen zu wollen; und man darf
wol kaum weiter gehn, als zu behaupten, er müsse in den Ge-
genden zu suchen sein wo auch Timotheos seinen Siz gehabt und
vorzüglich berühmt gewesen, und eine spätere Zeit als das erste
Jahrhundert werden Sie ihm auch nicht anweisen wollen, wenn
Sie auch nur der Geschichte der Diakonissinnen nachgehn, wozu 237
Sie alles nöthige in Bingh. Orig. L. II. cap. XXII. gesammelt
finden.

Der Vorwurf endlich den ich beseitigen möchte ist der, daß
dieses Schreiben nicht sollte in deutscher Sprache abgefaßt wor-
den sein sondern in römischer. Wenn man nun etwa meint, je-

nes sei Unrecht der Laien wegen, denen man Untersuchungen die-
ser Art immer nicht gern will vor Augen kommen lassen: so be-
denke man doch, daß ja die Berichte und Urtheile darüber in den
Tageblättern und Blättchen dennoch in der Muttersprache durch
das Land ziehn, und also, da die Thatsache ohnedies nicht unbe-
kannt bleiben kann, derjenige der nie eine Widerlegung eines Ur-
theils schreibt gar ungleich daran wäre, wenn vielen nur die Ur-
theile vor Augen kämen und sie in die Schrift selbst gar nicht
238 hineinsehen könnten. Unrecht sehe ich also hierin um so weniger,
da ja doch niemand lesen soll was er nicht verstehen kann, wäre
es auch in seiner Muttersprache geschrieben, und es keine Pflicht
sein kann auf diejenigen Rükksicht zu nehmen welche dies natür-
liche Gebot übertreten. Meint man aber die hergebrachte Sitte
und den gelehrten Anstand, so müssen Sie zuerst froh sein daß
ich ihm nicht gefolgt bin. Denn Sie würden sonst so wohlfeil
nicht abgekommen sein, sondern lateinisch hätte ich mir, wie es
ja auch hergebracht ist, ganz andere Abschweifungen erlaubt und
Ihnen eine Menge Emendationen der Kirchenväter und Castiga-
tionen der Glossatoren, Lexikographen und Ausleger mit in den
Kauf gegeben, denen Sie nun glükklich entkommen sind. Und
dann ist mir immer eine höchst klassische Geschichte die von einer
sehr verständigen sonst auch strengen Hausfrau, welche gegen ei-
239 nen Bruder eine heranwachsende Tochter, die nicht Freundin ist
sich sonderlich grade zu halten, neuerlich damit entschuldigte, daß
jezt doch gar nicht Zeit wäre an dergleichen zu denken; und diese
Rede habe ich mir zum Wahlspruch genommen für diese Zeit,
daß doch jeder, der sich, weil ihn das deutsche Blut in seinen
Adern sticht, auf vielfache Weise gestört gequält und gepeinigt
findet, sich ja pflegen und sich alles steifen und einengenden, vor-
züglich aber jeglichen Zwanges der Rede entschlagen, und jeder
wie ihm seine Sprache gewachsen ist an der deutschen Zunge
Gediegenheit Gründlichkeit und natürlicher Freiheit festhalten möge.
Leben Sie wohl.

Ueber Kolosser 1, 15 — 20.

(Aus dem Jahrgang 1832 der theologischen Studien und Kritiken.)

Es kann freilich sonderbar und genau genommen ganz un- 497
thunlich scheinen, ausschließend über eine Stelle reden zu wollen,
welche mit einem Relativ also als Zusaz zu dem vorhergehen-
den anfängt und mit einem Komma aufhört, also erst im fol-
genden ihren Schluß findet, mithin weder Anfang noch Ende
hat. Aber in den angezeichneten Grenzen sind doch die merk-
würdigen Aussagen von Christo eingeschlossen, mit denen es die
folgende Erörterung allein zu thun haben will. Allerdings also
werde ich, um einen Grund für die Interpretation zu gewinnen,
auf das folgende hinschauen und auf das frühere zurükkgehen
müssen; aber ich mache mich nicht anheischig über das eine oder
das andere mehr zu sagen, als die Beziehung auf unsere Stelle
selbst nothwendig erfordert.

Der Brief an die Kolosser gehört offenbar zu denen, bei
welchen Paulus nicht von irgend einem oder mehreren besonde-
ren Anknüpfungspunkten ausgehn konnte. Meine Ueberzeugung
ist noch immer, daß es zwischen ihm und dieser Gemeine keine 498
solche gab *), und daß er wahrscheinlich nie an dieselbe würde

*) Ich finde mich hier zwar im Widerspruch mit dem was Herr D. Schulz in dieser Zeitschrift (1829. S. 535) gesagt hat, allein mich zwingt noch immer die Stelle Kol. 2, 1 dazu, zu glauben daß Paulus nicht in Kolossä gewesen sei. Dreierlei Menschen konnte er nun schon gewiß nicht unterscheiden wollen. War er in Laodicea auch gewesen, nun so waren die Laodiceer insofern nicht von den Kolossern unterschieden, und anderweitig unterscheidendes kommt gar nicht von ihnen vor, sie gehörten also zu den Kolossern; im entgegengesezten Fall müß-

geschrieben haben, wenn er nicht in Rom die Bekanntschaft des Epaphras und des Onesimus gemacht hätte, und wenn nicht
499 mit lezterem Tychicus in jene Gegenden gereist wäre. Daher konnte auch Paulus, da jeder Brief doch ein thatsächliches Fundament erfordert, nur theils von dem wie es scheint ganz allgemeinen ausgehen, was ihm Epaphras über dort gesagt (1, 7.

---

ten sie zu den ὅσοις gehören. Aber sieht wol der Saz so aus, als wenn zwei Glieder zusammengehören sollten und das dritte beiden entgegengesezt sein? Und wenn nun das αὐτῶν nur auf die ὅσοι geht und nicht auf die Kolosser mit, warum erzählt er diesen von seinem Kampf um Christen, die in allerlei Gegenden von Asien und Europa zerstreut waren, die Kolosser aber gar nicht besonders angingen? und hatte er, wenn er doch so ganz allgemein von seinem Kampf reden will, gar keinen ähnlichen um andere Gemeinen die ihn kannten, als allein um die Kolosser und Laodiceer? Daß Paulus hier von denen, die er nicht kennt, zu den Kolossern in der dritten Person redet, scheint nur ein geringer Einwand, da die kolossische Gemeine gegen die Menge der übrigen, die sich in demselben Falle befanden, beinahe verschwand. Und die Rede wendet sich auch noch in demselben Zusammenhange zurükk in die zweite Person. Oder wie kann Paulus, wenn die Kolosser nicht zu den αὐτοῖς gehören, ihnen sagen, er erzähle ihnen dieses, damit sie nicht verführt würden? Daher kann ich nicht anders als noch immer glauben, die Kolosser gehören mit zu denen die ihn persönlich nicht kannten, und ich glaube, derselbe Eindrukk hat eben so unabweisbar die meisten Theologen so beherrscht, daß sie keine Predigt Pauli zu Kolossä annehmen konnten. Und steht dies einmal fest, so fügen sich auch die übrigen Umstände danach. Nur bin ich eben so wenig in Bezug auf diese der Meinung des Hrn. Prof. Böhmer (Isagoge in Ep. ad Col. p. 131 sqq.), daß Epaphras wegen der bedenklichen Zustände der Gemeinen in Kol. und Laod. dem Apostel ausdrükklich nach Rom nachgereist sei. Schwerlich kann ein Mann, wie uns dieser beschrieben wird, mit diesen Mittheilungen hinter dem Rükken der Gemeine haben bleiben wollen; und sollen wir uns dieß nicht denken, so müßte irgendwo von seiner wohlmeinenden Absicht eine bestimmte Meldung gemacht sein, und Paulus würde die Punkte, um derentwillen jener eine so große Anstrengung gemacht, auch besonders hervorgehoben und mit einer hierauf bezüglichen Wichtigkeit behandelt haben! Mir will sich aber auch nicht die leiseste Spur dieser Art irgendwo verrathen.

8); theils von seinen eignen Zuständen, über welche Tychicus
ihnen näheren Bescheid geben konnte; daher sind auch alle Be-
lehrungen und Ermahnungen des Briefes nur sehr allgemeinen
Inhaltes, und berükksichtigen nur solche Mängel und Bedürf-
nisse, wie sie bei allen außerpalästinensischen gemischten Gemei-
nen, nur mit etwas anderer Färbung in Asien und in Europa,
vorauszusezen waren; zumal sich Paulus ein kürzeres Maaß ge-
stekkt hatte und nicht aufgefordert sein konnte eine Auseinander-
sezung von der Art des Briefes an die Römer an diese Gemeine
zu senden. Dieses Sachverhältniß, verglichen mit der Lage des
Apostels als er an die Korinther schrieb, wobei ihm eine Fülle
von Einzelheiten mit der höchsten Lebendigkeit vorschwebte, erklärt
den Contrast, der zwischen beiden in Absicht der Composition und
der Schreibart obzuwalten scheint; was ich eben nur andeuten
kann, wenn ich mich nicht zu weit von meinem Zwekk entfernen
will. Denken wir uns beide Methoden etwas weiter getrieben,
so würde dort ein unruhiges Umherspringen, hier ein schleppen-
des Auseinanderziehen zu tadeln sein. Aber gewiß findet jeder,
wenn er diese Vergleichung anstellt, nur um so mehr da wo
sich alles so aus dem allgemeinen herausspinnen muß, eine sol- 500
che Gedankenentwikkelung, wie wir sie in unserer Stelle antref-
fen, höchst erklärlich.

In dem ganzen Abschnitt nämlich von V. 3—23 kann
man nur zwei Punkte sezen, nach 8 und nach 23 *). Die bei-
den Hauptsäze, grammatisch betrachtet, sind nur die, wir danken
Gott euretwegen V. 3, und wir hören nicht auf Gott für euch
zu bitten V. 9, welches die bei Paulus fast solennen Eingangs-
säze sind, und aus diesen entwikkeln sich gehaltreichere Säze auf
eine aus Einfachheit fast verwirrende Weise, indem durch relative

*) Allerdings kann auch ein Punkt gesezt werden in V. 16 hinter ἐξουσίαι; allein da das folgende τὰ πάντα offenbar die vorhergehenden Nominative aufnimmt: so ist diese Interpunction, logisch betrachtet, höchst untergeordnet.

Fürwörter und Partikeln angeknüpft wird. Bei dieser scheinbaren Nachlässigkeit aber, die einmal über das andere die Subjecte wechselt, so daß eines sich hinter dem andern verbergen muß, herrscht doch zugleich ein strenger cyclischer Charakter. Denn nach den Ergießungen über Christum in den näher zu betrachtenden Versen kommt Paulus in V. 22 genau auf den Inhalt der in V. 9 vorangegangenen Bitte zurükk; ja ganz am Ende des Abschnittes sogar auf die Erwähnung seines Amtes, womit er angefangen hatte, indem er nun an denselben Anfang noch eine andere Gedankenreihe anknüpfen will.

Beide Hauptsäze V. 3 und V. 9 gaben sich gleich gut dazu her auf Gott überzugehen; Paulus aber benuzt erst den zweiten dazu, und so wird V. 13 von Gott ausgesagt, daß er uns in das Reich seines Sohnes versezt habe, durch welchen wir die Vergebung erlangt haben. Und nun geht mit V. 15 die Rede auf Christum über, und die Stelle beginnt, mit welcher wir uns zu beschäftigen haben. Sie berührt so sehr die viel besprochene
301 und bestrittene Frage über die höhere Natur und Würde Christi und über sein Verhältniß zu Gott und zur Welt, daß es mir nicht überflüssig erscheint gleich hier zu bevorworten, daß dieser Versuch von gar keinem dogmatischen Interesse ausgeht, sondern von einem rein hermeneutischen. In allen schwierigen Stellen nämlich, je unbestimmter und vieldeutiger, auch nicht leicht durch Parallelen festzustellen *) die einzelnen Ausdrükke sind, um desto

*) Man könnte zwar denken, bei der großen Verwandtschaft des Briefes an die Epheser mit dem unsrigen könne es an Parallelstellen nicht fehlen. Allein dies kommt wol mehr jenem Briefe zu Gute, als dem unsrigen. Denn vergleicht man beide in Umriß und Ausführung, so erscheint der unsrige bei weitem richtiger gehalten und strenger zusammenhängend, so daß, wenn bei Abfassung des einen der andere vorgeschwebt haben soll, der ephesische Brief es ist der eine minder günstige Stimmung verräth, bei der ein solches Hülfsmittel besonders willkommen sein muß, und nicht der unsrige. Ich wundere mich daher, so oft die Meinung vorgetragen wird, der Brief an die Ephesier habe bei dem unsrigen zum Grunde gelegen; man müßte denn meinen, Pau-

mehr sieht sich der Ausleger an die Form verwiesen, um durch sie des schwierigen Stoffs wo möglich Herr zu werden. Nun ist jenes unläugbar hier in solchem Grade der Fall, daß man der Aufforderung nicht ausweichen kann, zu versuchen in wie fern sich der Sinn der Formeln durch das logische und grammatische Verhältniß der Säze, in denen sie vorkommen, bestimmen läßt; und dies ist die Aufgabe, die ich mir gestellt habe *).

Bei der näheren Betrachtung dieser von Christo handelnden 502
Stelle zeigten sich mir nun darin zwei, wenn man sich nur den reinen Text und nichts weiter vor Augen hält, meines Erachtens unverkennbare Parallelen, nämlich die Säze V. 15. 16 *ὅς ἐστιν εἰκὼν . . . ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα κ. τ. λ.* und V. 18. 19 *ὅς ἐστιν ἀρχὴ . . . ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησε κ. τ. λ.* In dem zweiten Saz scheint zwar der Zusammenhang zwischen dem *ὅς* und dem *ὅτι* durch das *ἵνα* unterbrochen; allein dieses *ἵνα* ist rein parenthetisch. Man denke sich nur, Paulus habe statt dessen geschrieben *εἰς τὸ γενέσθαι ἐν πᾶσιν αὐτὸν πρωτεύοντα*, welches ja ganz dasselbe sagen will: so wird man sich durch diesen Einschub nicht irren lassen; wie denn überhaupt nicht leicht möglich ist, dem ganzen Zusammenhange nach, das *ὅτι* auf das *ἵνα γένηται* beziehen zu wollen und nicht auf das *ὅς ἐστιν*. Da nun der erste Saz die Aussage über Christum beginnt: so muß jeder, welcher der Parallele ihr Recht anthun will, auch zugeben, daß, wie unser zweiter Saz durch die Aehnlichkeit der Form den ersten zurükruft, er ihm auch will dem Range nach coordinirt sein, mithin daß dieses die beiden Hauptsäze

lus habe an unserm Briefe eine verbesserte Umarbeitung von jenem geben wollen.

*) Nur im allgemeinen will ich hier an des würdigen Storr bekannte Interpretation unseres Briefes, Opusc. II. p. 120—220, erinnern. Unsere Methoden sind aber hier so durchaus verschieden, daß eine Uebereinstimmung nur zufällig sein kann, und daß eine fortwährende Vergleichung mir völlig unthunlich erscheint, da wir gleich von Anfang an auseinandergehen. Ich behalte mir indessen vor, im einzelnen hie und da auf diese Arbeit zurükzukommen.

sind, von welchen die anderen abhängen. Denn ein dritter von gleicher Geltung folgt nicht, da V. 20 noch an dem *ὅτι* hängt, und mit V. 21 schon die Zurükkführung auf das V. 9—11 gesagte beginnt. Hieraus ergiebt sich schon von selbst, nicht nur, daß das *ὅτι* im zweiten Hauptsaz zu seinem *ὅς ἐστιν* sich eben so verhält, wie das in dem ersten zu dem seinigen, sondern auch, daß V. 20 sich zu dem zweiten Hauptsaz eben so verhält, wie die Säze von *τὰ πάντα* V. 16 bis *τῆς ἐκκλησίας* V. 18 sich zu dem ersten Hauptsaz verhalten. Daß sich zwischen diesen Fortsezungen oder Erläuterungen kein so genauer Parallelismus in der Structur zeigt, rechtfertigt sich schon dadurch, daß es nur Nebensäze sind, und
503 daß gerade auf diese Weise der Parallelismus der Hauptsäze desto
stärker ins Auge fällt. Es hat aber auch darin seinen Grund, daß der lezte Saz darauf eingerichtet werden mußte, von diesem Gegenstand den Uebergang zu machen zu dem folgenden, was sich wieder an die Säze in V. 9—11 anschließt. Und doch ist auch hier dasselbe Verhältniß nicht zu verkennen. In dem ersten Zusaz finden wir die beiden verwandten Zeitwörter *ἔκτισται* und *συνέστηκεν* und in dem zweiten die eben so verwandten *ἀποκαταλλάξαι* und *εἰρηνοποιῆσαι*, und in beiden die Dinge *ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, endlich wenn wir in V. 20 statt des *καί* das *εὐδόκησε* unverbunden wiederholen, so haben wir auch dieselbe Anknüpfung wie bei *τὰ πάντα* in V. 16.

Wir verweilen einen Augenblikk bei diesem allgemeinen Umriß, um die entschiedene Zweigliedrigkeit unserer Stelle in Schuz zu nehmen gegen die Auslegung des Chrysostomus. Denn ich gestehe gern, ich halte es immer der Mühe werth bei schwierigen Stellen zuerst die Exegeten unter den griechischen Vätern zu befragen, weil sie, so vieler Vorzüge wir uns auch vor ihnen erfreuen mögen, doch den höchst bedeutenden Vortheil voraus haben, daß sie in derselben Sprache redeten und schrieben, und zwar in einem Idiom das sich aus dem neutestamentischen Sprachgebrauch gebildet hatte. Nur freilich wegen der vorherrschenden Gewöhnung jene Schriften in ihren Homilien zerstükkelt zu be-

handeln, mithin mehr auf das einzelne zu sehen, sind sie gerade
wo es auf die Betrachtung des Zusammenhanges ankommt, von
weit weniger Autorität. Chrysostomus also *) unterscheidet eine
dreifache πρωτεῖα Christi, von welcher hier die Rede wäre, er
sei der erste oben, der erste in der Kirche, der erste in der Auf-
erstehung. Eine Absicht des Apostels diese Vorzüge sämmtlich
aufzuführen läßt sich sehr leicht in dem eingeschobenen Saz
finden ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων; und so wird 504
diese Erklärung alle diejenigen ansprechen, welche überall eine
Triplicität suchen; wir aber vermissen drei gleich gestellte Säze
für diese drei Glieder. Denn den Primat oben findet Chrysosto-
mus in unserm ersten Hauptsaz, und den Primat der Auferste-
hung in unserm zweiten; den Primat in der Kirche hingegen
finden wir nur in dem lezten von den dem ersten Hauptsaz un-
tergeordneten Säzen, und könnten ihm also auch nur eine unter-
geordnete Stelle anweisen. Nehmen wir aber noch dazu, daß
wir eine gemeinschaftliche Beziehung Christi auf das was im
Himmel, und das was auf Erden ist, nicht nur unter dem er-
sten, sondern auch unter dem zweiten Hauptsaz finden: so ver-
schwinden uns die Spuren einer solchen Triplicität immer mehr,
so elegant sie sich auch ausdrükken läßt, wenn wir etwa sagten,
der Primat oben, der Primat unten, und der in dem Uebergang
von unten nach oben. — Aber wenn wir nun nach der Gliede-
rung der Säze nur zwei Hauptaussagen von Christo annehmen
können, welches sind nun diese?

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir zuvörderst un-
sere Säze noch genauer in ihren Verhältnissen zu einander be-
trachten. Ich stelle zuerst fest, daß da in V. 13 unser Versezt-
sein in das Königreich des Sohnes vorangeht, und eben darauf
auch — nur in genauer Beziehung auf Heidenchristen, wie das
ἀπηλλοτριωμένους bezeugt — in V. 21 wieder zurükkgegangen
wird, gewiß auch unsere beiden Hauptsäze in Beziehung hierauf

*) Homil. III, 2 über unsern Brief.

stehen müssen; indem sonst unsere Stelle nicht einmal als eine Digression motivirt wäre, mithin aller Zusammenhang fehlte. Und über eine so räthselhafte Rede ließe sich denn natürlich gar nichts sagen, sondern man könnte sie nur der subjectiven Behandlung eines jeden überlassen. Aber freilich kann die Beziehung enger sein oder weiter, und beide Säze hierin gleich oder un-
505 gleich. Betrachten wir die beiden Hauptsäze, ohne noch ihren Inhalt genauer bestimmen zu wollen, im allgemeinen, Christus ist Bild Gottes, weil alles in ihm geschaffen ist, und Christus ist der erste aus den Todten, weil die ganze Fülle in ihm wohnen sollte: so führt uns die am nächsten liegende Erklärung des ersten ganz aus dem moralischen Gebiet, welches wir uns bei dem Reiche des Sohnes denken, in das Gebiet der Natur; der lezte hingegen hält uns innerhalb des moralischen Gebietes fest, da das *καὶ ὑμᾶς* V. 21 unmittelbar aus dem *τὰ πάντα* V. 20 herausgenommen wird, welches doch in der genauesten Verbindung mit dem *πᾶν τὸ πλήρωμα* steht. Wenn also hier eine Ungleichheit ist: so ist sie wenigstens in so weit regelmäßig gestellt, daß die genaueste Beziehung zulezt steht. Denn sonst wäre nicht nur das ganze ein Antiklimax, sondern der Rükkgang zu dem wovon ausgegangen ist könnte nicht unmittelbar erfolgen. Aber ist auch wirklich die Ungleichheit so groß als sie zu sein scheint? Wenn es uns so leicht wird zu sagen von Christo, daß alles durch ihn geschaffen ist — mag man nun dieses durch ihn schon in dem *ἐν αὐτῷ* oder erst in dem *δι᾽ αὐτοῦ* (V. 16) finden: so können wir doch dabei nicht an den ganzen Christus denken, sondern nur an seine göttliche Natur, um nach unserer spätern Weise zu reden, oder an die zweite Person der Dreieinigkeit. Hingegen wenn wir sagen, er sei der erste aus den Todten: so müssen wir gerade diese göttliche Person ausdrükklich ausnehmen, als welche an dem Tode keinen Theil gehabt haben darf, und also auch nicht aus den Todten erstgeboren *πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν* sein kann. Mithin wäre doch genau genommen das Subject in unserm ersten Hauptsaz nicht dasselbe wie in dem

titát gebietet doch der Parallelismus bei-
gendste. Unser erstes ὅς in V. 15 geht
, und dasselbe gilt nothwendig von dem
istus sich Sohn Gottes nennt oder Gott 506
cheidet er nicht dieses in sich von jenem,
en redenden ganz, den ganzen Jesus von
ich der Christ war. Und eben so giebt es
Stelle, wo dieser Ausdrukk nur dies oder
ete, sondern immer den ganzen ungetheil-
aher Paulus, der hier nur auf *υἱός* zu-
er einen Stelle nur von der einen, in der
ndern Natur in Christo reden wollen: so
Stellen eine Nebenbestimmung hinzufügen,
dnete Gegensaz zwischen beiden klar gewor-
nicht, ob ich darauf rechnen muß auch
hnlichen Einwurf zu hören, daß dies For-
viel zu viel Kunst voraussezten, als daß
nentische Schriftsteller machen dürfte; wenig-
r einen Freibrief gegen solche Entschuldigun-
postel Paulus zu erhalten! Zumal hier, wo
ar zu sagen ὅς *κατὰ μὲν πνεῦμα ἁγιωσύ-*
hnliches *εἰκών ἐστι θεοῦ κ. τ. λ.* und dann
ἀρχή κ. τ. λ. Da sich nun aber von etwas
nicht die mindeste Spur findet: so haben wir
den Saz, Christus ist das Ebenbild Gottes, weil
eschaffen ist, so zu verstehen, wie er nur von der
in der Gottheit vor der Menschwerdung derselben
nn; sondern Paulus kann nur an den ganzen Chri-
haben, und wir dürfen u[illegible] auch nur mit ei-
Sinne des S[illegible] [illegible]n dem [illegible]
ten kann [illegible] [illegible]rinit[illegible]

auch [illegible] Dei [illegible]
[illegible] 131

schon ganz fertig und bekannt gewesen wäre, oder wenn wir wenigstens behaupten könnten, wozu es aber an allen Beweisen fehlt, daß Paulus die Lehre vom Logos nicht nur gekannt, sondern auch sich angeeignet habe, und nicht nur das, sondern auch gewußt, sie wäre den Kolossern und Laodiceern ebenfalls ganz geläufig, nur in diesem Fall würden wir annehmen dürfen, Paulus möchte sich eine solche Breviloquenz erlaubt haben, von dem ganzen Christus auf eine frühere Wirksamkeit der ihm hernach einwohnenden göttlichen Person ohne eine genauere Andeutung überzugehen.

Halten wir hieran fest: so müssen wir freilich die gewöhnliche Auslegung ganz ablehnen, welche hier einen Antheil Christi an der Schöpfung im eigentlichen Sinne findet, und was noch mehr ist an der Schöpfung geistiger Wesen, von deren Entstehung weder die Schöpfungsgeschichte etwas meldet, noch sonst in alttestamentischen Schriften etwas überliefert ist. Allein diese Erklärung scheint doch auch sonst so viel gegen sich zu haben, daß ich sie selbst nur zu erklären weiß aus dem Wunsch, Spuren dieser Vorstellung zu finden, und aus der Ungeduld, welche möglichst schnell den Sinn ermitteln will ohne den Zusammenhang zu Rathe zu ziehen. Wo jener Saame der Entdekkungssucht in diesen Boden der Rathlosigkeit fällt, da pflegt hermeneutisches Unkraut reichlich aufzugehen. Zuerst ist ja aber *κτίζειν* gar nicht das gebräuchliche Wort für erschaffen; an keiner Stelle in der Schöpfungsgeschichte haben es die LXX, und in der athenischen Rede bedient sich Paulus für die Schöpfung desselben *ποιῆσαι*, womit sich auch jene begnügen; ja in allen Stellen der LXX, wo sich *κτίζειν* findet, sei es nun für das hebräische ברא oder für andere Wörter, ist nirgends von dem

---

er hernach eben den Gegensaz, den Paulus hier gar nicht aufstellt, geltend, um von dem gesagten einiges auf die göttliche anderes auf die menschliche Natur beziehen zu können, und zwar aus beiden Säzen ohne Unterschied.

ursprünglichen Hervorbringen mit Bezug auf das vorher nicht 508
gewesen sein die Rede, sondern nur von dem Begründen und Einrichten in Bezug auf das künftige Fortbestehen und Sichfortentwikkeln *); die Stellen zu geschweigen, wo der Gebrauch sich ganz dem griechischen nähert. Dasselbe gilt von allen paulinischen Stellen **). Gesezt also auch, es wäre hier von verschiedenen Abstufungen der Engel die Rede: so würden doch unsere Worte weniger von der Erschaffung dieser verschiedenen Persönlichkeiten, von ihrem ins Dasein gerufen werden, zu verstehen sein, als vielmehr von ihrer Einsezung in diese bestimmten Würden oder überhaupt von der Einrichtung einer solchen Stufenleiter unter ihnen. Aber dürfen wir denn das gesezte auch wirklich zugeben? Dazu reicht doch keinesweges hin, daß man beweisen könne, Paulus habe solche Verschiedenheiten angenommen; sondern entweder muß die Unmöglichkeit einer anderen Erklärung zu Tage liegen, oder der Ausleger ist gehalten wenigstens durch Analogien nachzuweisen daß die Abstufungen der Engel durch solche Benennungen bezeichnet werden konnten. Was wir von den Essenern wissen, reicht gar nicht bis dahin; aber gesezt auch, so giebt doch Paulus zu, es gebe solche *θρόνους* und *κυριότητας*, und würde er sich wol essenisches auf solche Weise angeeignet haben? Beides gilt eben so, wenn man an gnostisches denken wollte. Daß nun diese Kenntnisse aus Belehrungen Christi hergenommen sein sollten, hat meines Wissens noch nie- 509
mand behauptet, noch etwa die Stelle Matth. 18, 10 so weit

---

*) Ich kann die Leser getrost einladen, sämmtliche Stellen bei Trommius und Biel nachzusehen; denn Schleusner ist hier sehr unvollständig, und durch Drukkfehler in den Zahlen entstellt.

**) Wo es auf *κόσμος* bezogen wird, da ist schon um dieses Wortes willen das Begründen einer festen Ordnung und Zusammenstimmung der Hauptbegriff. Eben diese Beziehung liegt auch zum Grunde wo *ὁ κτίσας* und *ἡ κτίσις* zusammengestellt werden; und eben so wenig tritt das eigentliche Erschaffen hervor in den Stellen 1 Kor. 11, 9. 1 Tim. 4, 3 und Kol. 3, 10.

ausspinnen wollen. Und eben so wenig kann es eine pharisäische Vorstellung gewesen sein, einige Engel gleichsam als Mitregenten oder Gesellschafter des Allerhöchsten auf Thronen sizend zu denken, und andere in bestimmten Verwaltungs- und Regierungsverhältnissen, die den Ausdrukk *ἀρχὴ* rechtfertigen könnten *). Aber alle diese Annahmen schweben ganz haltungslos in der Luft. Das andere aber, daß eine andere Erklärung nicht möglich sei, ist so wenig der Fall, daß uns vielmehr gerade diese in die größte Verlegenheit bringt mit dem Zusammenhang. Denn was hätte doch die Erschaffung der Engel durch den nun Christo einwohnenden *λόγος* mit unserm Versieztsein in das Reich des Sohnes zu thun? Ja wenn wir irgend etwas wüßten von einer solchen Lehrweise des Apostels, die den Engeln eine Geschäftsführung in dem Reiche Gottes zuschreibt **); aber um eine solche zu behaupten, müßte man wol erst dem Briefe an die Ebräer alle Verwandtschaft mit der paulinischen Schule absprechen ***). Und hätte Paulus doch diese Lehre überliefert, ohne daß wir es sonst woher wüßten: so könnten wir wol dergleichen zuerst erfahren aus einem Briefe an eine Gemeine die er selbst gegründet, und in der er lange genug gelehrt um auch solche
510 Gegenstände berührt zu haben, so daß sie sich aus seinen mündlichen Vorträgen den fehlenden Zusammenhang ergänzen konnten; aber wie konnte er von den Kolossern erwarten daß sie dergleichen verstehen sollten? Ja auch das wollte ich mir noch ge-

*) Kaum bedarf es wol einer Erwähnung, daß die spätere Vorstellung, welche die Engel den Elementen und den einzelnen Weltkörpern vorsezt, bei Paulus nicht vorausgesezt werden kann. Vgl. Origenes in Ierem. Hom. X, 6.

**) Sogar die Stelle Ephes. 3, 10 spricht eher hiergegen.

***) Denn eine *διακονία* ist sehr weit davon entfernt eine *ἀρχὴ* oder *ἐξουσία* zu sein; und wer von dem Sohn behauptet, daß er höher sei und trefflicher der Sache und dem Namen nach als die Engel, dem steht der Saz gewiß nicht zu Gebot, daß der Sohn derjenige sei, durch den oder zu dem die Engel geschaffen worden. Vgl. Hebr. 1, 4—14.

fallen lassen, wenn Paulus irgendwo abschweifte in eine den Zusammenhang nicht weiter beachtende Lobpreisung Christi, in der dies unter mehrerem stånde, was auch über sein Verhåltniß zu uns weit hinausgeht: aber nur nicht hier, wo dieser Gedanke selbst sogleich wieder aufgenommen wird, um in die genaueste Verbindung gebracht zu werden mit dem was Christus für uns gethan, und was uns durch ihn zu Theil geworden.

Doch um uns von diesem Sachverhåltniß noch bestimmter zu überzeugen, müssen wir den Zusaz zu unserm Hauptsaz und seiner Begründung genau betrachten. Derselbe besteht ebenfalls aus zwei, wie mir scheint, unverkennbar parallelen Doppelsåzen; der eine *τὰ πάντα δι᾽ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται, καὶ αὐτός ἐστι πρὸ πάντων*, der andere *καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν, καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας*. Die Correspondenz ist hier so genau, daß man auch den Parallelismus aufs genaueste durchführen kann. Nur durch beide zusammen wird also, wie das ungebundene Eintreten es erfordert, der unmittelbar vorhergegangene Saz, daß alles in ihm geschaffen ist, wieder aufgenommen; *ἔκτισται* und *συνέστηκε* müssen daher so zusammengehören, daß genau genommen das lezte schon in dem ersten liegt. Die Verånderung der Zeitform ist darin hinreichend begründet, daß das vergangene nun mit einem gegenwårtigen *ἔστι πρὸ πάντων*, *ἔστι κεφαλή* in Verbindung gebracht wird, und *ἔστι κεφαλή* muß sich zu *ἔστι πρὸ πάντων* gerade so verhalten wie *συνέστηκε* zu *ἔκτισται*. Was nun das leztere betrifft, so erklåren dem gemåß auch ganz natürlich diejenigen, welche bei *ἔκτισται* durchaus an das Erschaffensein denken, das *συνέστηκε* von dem Erhaltenwerden. Dadurch 311
beståtigen sie auf der einen Seite allerdings, daß sie das Verhåltniß zwischen beiden Ausdrükken an dieser Stelle ebenso auffassen wie wir, auf der andern Seite aber entfernen sie sich weit genug aus dem Kreise des Wortes, wenn *συνέστηκε* geradezu so viel heißen soll als erhalten werden; die intransitiven Formen müssen doch in der Verwandtschaft mit den transitiven bleiben.

Wenn nun für leztere das bekannte, Einen mit einem andern zusammen bringen, die leitende Formel ist: so suche ich sie für jene in solchen Zusammenstellungen wie *γάλα συνέστηκε, χιὼν συνέστηκε* *), wo also auch ein Zusammengetretensein einzelner Elemente der Hauptbegriff ist, und so ist *συνέστηκε* die natürliche Folge des *ἐκτίσθη*, sehr richtig gebraucht von dem fest werden, sich consolidiren der Verhältnisse und Einrichtungen, aber gar nicht von der Fortdauer des Daseins **). In der richtigen Bedeutung aber genommen, hängt es genau zusammen mit dem *ἐκτίσθη*, wie es oben ist erklärt worden. Aber wenn *τὰ πάντα* in V. 16 vorzüglich von den himmlischen Geistern gemeint ist, und derselbe Ausdrukk hier also offenbar auch dasselbe bedeuten muß: so wäre dieses beides als unmittelbar zusammengehörig dargestellt, daß die Ordnungen der himmlischen Geister durch Christum zusammengehalten werden, und daß Christus das Haupt
512 der Kirche ist. Hierzu nun fehlen uns alle Mittelglieder; und die Lage der Sache wird warlich nicht besser, wenn man daran erinnert daß jedenfalls jene vier himmlischen Ordnungen nur ein Theil des *τὰ πάντα* sind, daß sie ganz dem Himmel und dem unsichtbaren angehören, jenes aber auch noch das sichtbare himmlische und das gesammte irdische umfasse. In der That, wenn wir dies hier finden wollen: so sehe ich nicht ein, wie wir unsere kirchliche Lehre noch aus einander halten wollen von der Lehre des neuen Jerusalems, und unsere ganze kirchliche Praxis von der Methode derjenigen, welche, indem sie alle ihre Gebete

---

*) Aehnlich ist auch 2 Petr. 3, 5 *γῆ ἐξ ὕδατος συνεστῶσα.*

**) Man führt für diese Bedeutung gewöhnlich auch zwei außerbiblische Stellen an, Pseudo-Aristoteles de mundo 6 *ὡς ἐκ θεοῦ τὰ πάντα, καὶ διὰ θεοῦ ἡμῖν συνέστηκε*, wo man sich nur des vorangegangenen Ausdrukks *ἡ τῶν ὅλων συνεκτικὴ αἰτία* zu erinnern braucht, um den von mir angegebenen Sinn ganz deutlich hervortreten zu sehen. Die andere ist Herodian I, 9 (Bekk. p. 13, 29) *θαῤῥῶν τῇ τοῦ πατρὸς ὡς ἔτι συνεστώσῃ δυνάμει;* aber auch hier ist ganz deutlich derselbe Sinn, als ob sie noch nicht zerstreut und auseinander gegangen wäre, sondern noch alle ihre Bestandtheile fest zusammen hielten.

an Christum richten, und alle Weltbegebenheiten und alle Umstände die in das Leben der Christen eingreifen auf seine Regierung zurükkführen, den Gott, als dessen Ebenbild Christus hier dargestellt wird, ganz in den Hintergrund stellen. Doch werden wir uns hiezu entschließen müssen, wenn Paulus seine Worte in diesem Umfang gedacht hat. Aber wenn sich doch dieses alles so genau auf die Stellung Christi zur Kirche bezieht, wie zu Tage liegt: wie unangemessen hätte Paulus geschrieben, wenn er aus diesem Umfang gerade das herausgehoben hätte, nämlich die himmlische Hierarchie, dessen Zusammenhang mit dem Reich Christi auf Erden am wenigsten ersichtlich ist; was aber auch die Christen, an die er zunächst schrieb, am meisten interessiren mußte, nämlich wie auch alle irdischen Verhältnisse in Bezug auf sein Reich geordnet sind und bestehen, das hätte er mit Stillschweigen übergangen! Bedenken wir dieses, und zugleich, wie wenig wir behaupten können, daß die Ausdrükke *θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαί, ἐξουσίαι* als Bezeichnungen für verschiedene Stufen übermenschlichen Daseins bekannt und geläufig gewesen
wären *): so müssen wir uns wol fragen, was denn die Leser 513
des Apostels dabei werden gedacht haben. Nimmt man an, sie wären zu so luftigen Speculationen geneigt gewesen, oder hätten eine Theorie überirdischer Geister gehabt, und Paulus habe hierauf Rükksicht genommen: so scheinen mir nur zwei Fälle mög-

*) Theodoret zu unserer Stelle erklärt zwar so, aber man sieht es der Erklärung deutlich an, daß sie auf keiner bekannten Ueberlieferung ruht. Daß unter den Thronen die Cherubim zu verstehen seien, trägt er nur als seine Hypothese vor (ἡγοῦμαι), und eben so auch, daß die andern die Engel der Völker seien. Aber die Stellen aus Daniel 10, 13. 20. 21 würden nur darauf führen, daß die andern Völker böse Engel hätten, da sie dem welcher an Daniel gesendet ist widerstehen; und von solchen kann doch hier nicht die Rede sein. Auch wird früher, wo diese Vorstellung vorkommt, gesagt daß die Engel bei der Ankunft des Erlösers diese Herrschaft verloren hätten (vergl. Origenes in Genes. Hom. IX, 3 und in Ioann. Tom. XIII, 49); und dann war wiederum keine Ursache hier von der Sache zu reden.

lich. Entweder dies sind die dort geläufigen Kunstausdrükke; aber dann, wenn ich auch zugeben wollte daß Paulus nicht nöthig gefunden etwas gegen diese Theorie zu sagen, kann ich doch unmöglich glauben daß der Apostel sie sich so angeeignet haben sollte, ohne irgend eine Andeutung davon zu geben, daß die Ausdrükke ihm selbst fremd seien. Oder diese Ausdrükke sind die ihrigen nicht: aber wie könnte er ihnen dann fremde, woher er sie auch haben mochte, entgegenbringen, ohne auch nur den leisesten Wink darüber, wie sie sich zu den ihrigen verhielten? Waren also die Kolosser auf diese Gegenstände gestellt: so waren die Aeußerungen des Apostels, sofern sie sich hierauf beziehen sollten, nicht angemessen, und konnten daher auch keine seiner würdige belehrende oder reinigende Wirkung hervorbringen. Waren hingegen die Kolosser nicht in diesen Dingen bewandert: so konnten ihnen auch bei diesen Ausdrükken nicht leicht höhere Wesen einfallen; und auch wir werden bei so bewandten Umständen am
514 besten thun, dahin zu folgen, wohin uns die Frage führt, was die Kolosser, wenn sie eben so wenig von Engeln wußten und wissen wollten, aber auf alles begierig waren was sich auf das Reich des Sohnes beziehen sollte, wie wir, bei diesen Ausdrükken gedacht haben können. Ἀρχαὶ und ἐξουσίαι waren ihnen wohl bekannt als Bezeichnungen obrigkeitlicher Aemter und anderer Verrichtungen gewalthabender Personen; θρόνοι war der bekannte Name königlicher Size, aber auch von andern ausgezeichneten gebraucht, auch dieses erste Wort also konnte sie nicht auf eine andere Spur bringen; höchstens hätten sie können ungewiß sein, ob es nicht vielleicht von dem Lehrstuhl und Amt zu verstehen sei, wenn anders dieser spätere Sprachgebrauch schon so frühe Wurzeln hat, und die den Aposteln verheißenen Throne eben so zu deuten sind. Nun waren freilich noch κυριότητες übrig, und dieses Wort ist uns außerhalb des neuen Testaments ganz fremd *); aber mag es nun erst auf unserm Gebiet ent-

*) Es findet sich bekanntlich auch nicht bei den LXX; wohl aber kommt,

standen oder schon im Gebrauch gewesen sein, verständlich war es seiner Abstammung und seiner Form nach, und konnte sich der Erklärung von θρόνοι, von der Würde des bürgerlichen Regiments oder dem Ansehn der Lehrer, gleich gut bequemen. Aus diesen Ausdrükken selbst konnten sie also die Veranlassung nicht nehmen, an überirdisches zu denken; aber in wie weit und in welchem Sinne mußte der Gegensaz zwischen Himmel und Erde, sichtbarem und unsichtbarem, darauf führen? Zuerst sehe ich keine Nothwendigkeit, diese Gegensäze für völlig gleichbedeutend und also den einen nur für eine überflüssige Wiederholung des anderen zu halten. Vielmehr ist ja auch auf Erden überall nur das äußere sichtbar, die Wirkung, die That; das innere 515
aber, die Willensbewegung, die Kraft, ist unsichtbar *). Um aber zu entscheiden, ob beide Gegensäze einander schneiden sollen, wie ich es oben angenommen, aber ohne dadurch etwas für unsere Stelle entscheiden zu wollen, oder ob nur die eine Seite des einen durch den andern getheilt werden soll und welche, und wie sich dann hiezu unsere vier Hauptwörter verhalten; um dies zu entscheiden, müssen wir uns erst über das, was im Himmel und was auf Erden ist, verständigen. Hier indeß wollen wir ja nicht die ganze Untersuchung noch einmal aufrühren, sondern als ausgemacht und zugestanden voraussezen, daß derjenige Sprachgebrauch, nach welchem Himmel und Erde das Universum bedeutet, mithin der Himmel alles überirdische in sich schließt, nicht der einzige ist, sondern daß in einem andern Sinne Juden und Judengenossen gewöhnlich war ein Himmelreich zu denken, und es ist natürlich und versteht sich von selbst, daß was zu diesem Himmelreich gehörte auch τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς heißen konnte,

---

zumal im Daniel, öfter κυρεία vor, auch im Zusammenhang mit König und Königthum, und so mag vielleicht jene Form an die Stelle von dieser getreten sein.

*) Auch die Art, wie Paulus selbst Röm. 1, 20 τὰ ἀόρατα von Gott braucht, führt hierauf.

so wie, daß in diesem Sprachgebrauch alles was außerhalb dieses Himmelreichs ist, eben so gut konnte irdisches genannt werden, wie nach jenem alles außer- und überirdische auch Himmel hieß. Die Juden nun verstanden unter diesem Himmelreich nicht nur das erwartete messianische; sondern dieses war zwar dessen höchste Vollendung, aber doch gehörte dazu auch schon die Gesezgebung und der Tempeldienst. Die christliche Sprache begrenzte natürlich den Ausdrukk auf jenes engere Gebiet; aber doch haben wir deshalb kein Recht zu behaupten, Paulus hätte sich desselben nicht auch in jenem weiteren Sinn bedienen können, daß er auch die Vorbereitungen zum messianischen Reich mit
516 darunter gerechnet hätte. Und noch etwas will ich als zugestanden annehmen, was mehr den Stil unseres Apostels betrifft, daß er nämlich eine große Hinneigung hat zu Gegensäzen, und daß er gewisse solenne Gegensäze vorzüglich liebt, so daß, wenn sich ihm irgend ein Gegenstand unter der einen Seite eines solchen Gegensazes darstellt, dann auch das, was jenem in irgend einer Beziehung entgegengesezt ist, unter die andere Seite desselben Gegensazes gebracht wird, wenn er sich auch hier nicht eben so genau anschließt wie dort. Hieß also alles, was zum Himmelreich gehört, *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*: so konnte alles, was zu irdischen Reichen, zu bürgerlicher Ordnung und rechtlichen Zuständen gehört, auch durch *τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* bezeichnet werden. Und hieraus scheint sich sehr natürlich zu ergeben, daß wie sich *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* auf Christum beziehe, als bekannt keiner weiteren Ausführung bedurfte. Anders war es mit dem andern Gliede, und so folgt weiter, daß der Gegensaz *τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα* sich nur auf das lezte Glied bezieht, daß aber hier im Gegentheil das sichtbare materielle, als das entfernter liegende, nur angedeutet bleibt, das unsichtbare aber einzeln vor Augen gestellt wird. Mithin führen uns die Gegensäze, die der Apostel aufstellt, zu derselben Bedeutung unserer vier Hauptwörter, wie unsere bisherige Betrachtung; und Paulus sagt also nicht das unangemessene, sondern gerade das wovon wir wünschen mußten

daß er es ausführe, nämlich daß und wie auch die irdischen Verhältnisse der Menschen sich auf Christum beziehen. Nur daß leider hier alles auf der grammatisch schwierigen Auffassung der Präpositionen beruht, welcher sich Paulus bedient! Zuerst also entsteht die Frage, wenn doch der erste Saz τὰ πάντα ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη gleich nach der näheren Bestimmung, was zu diesem πάντα zu rechnen sei, durch den folgenden τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται wieder aufgenommen wird, ob
dieser zweite jenem ersten ganz gleich sein, oder ob er uns doch 517
zugleich weiter führen soll? Ganz gleich ist er, wenn die beiden Partikeln zusammen dem ἐν in dem ersten entsprechen; weiter führt er, wenn nur eine ihm entspricht und die andere etwas
neues enthält. Aber welche? Die bisherige *) Behandlungsweise 518

*) Wenn ich sage bisherig, so meine ich bis auf Winers neuest. Grammatik, der diesen Gegenstand auf eine so entschiedene Weise gefördert hat, daß es nicht mehr möglich sein wird sich in der früheren Willkührlichkeit und Unbestimmtheit zusammengekoppelter und auseinander rinnender Bedeutungen zu erhalten. Auch wüßte ich nicht in irgend einem Stükk von seiner Methode auf diesem Gebiet abweichen zu wollen; aber eben so natürlich ist es, daß nicht gleich alle in allen Anwendungen einig sind, und so geht es mir auch an dieser Stelle. Winer nämlich (§. 54, 6) entscheidet sich hier dafür, das δι' αὐτοῦ dem ἐν αὐτῷ gleich zu stellen, und rechtfertigt dies dadurch, daß es erst nach Zwischensäzen geschehe; denn alsdann kommt die Stelle mit Recht unter den §. 54, 3 aufgestellten Kanon, daß in parallelen Stellen sinnverwandte Präpositionen für einander stehen, welches er in einem und demselben Zusammenhange mit Recht nicht gerne zugeben würde. Allein ich kann hier keine Zwischensäze zugeben, da alles zwischenliegende nur nähere Bestimmung von πάντα war, sondern dies würde für uns eben so viel sein, als ob beides, ἐν αὐτῷ und δι' αὐτοῦ, unmittelbar neben einander stände und doch dasselbe bedeuten sollte; und so betrachtet würde dies Winer eben so wenig zugeben, als er es mit Recht bei Röm. 11, 36 zugiebt. Allein die Triplicität an dieser Stelle ist offenbar eine andere, als die in der unsrigen. Dort nämlich sind die drei Präpositionen einander coordinirt in genauer Beziehung auf die vorhergehenden Fragen, die ich auch als drei betrachte und nicht, wie auch Lachmann interpungirt, als zwei. Denn das ἢ in V. 34 verhält

dieser Dinge läßt auf eben so unbestimmte Weise ἐν und διά mit dem Genitiv einerlei sein, wie sie auch ἐν und εἰς einerlei sein läßt. Nehme ich nun dazu, daß der parallele Saz τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε wieder bei dem ἐν stehn bleibt: so bestimmt mich dieses vollends zu der Annahme, daß auch der erste nicht weiter gegangen ist, und daß mithin nur die beiden Partikeln δι᾽ αὐτοῦ und εἰς αὐτόν zusammen das ἐν aufnehmen, natürlich aber auseinanderlegend und erklärend. Nun konnte Paulus, denke ich, ohne aus seinem auf das geistige Reich des Sohnes gerichteten Gedankengang heraus zu gehen, von allem was in irgend einer Beziehung zu der geistigen Menschenwelt steht, also auch von der Körperwelt in sofern, ja auch von der übermenschlichen Geisterwelt in sofern, sagen daß es in Christo geschaffen ist. In sofern nämlich, als die Erlösung durch Christum, und man kann eben so richtig auch sagen Er selbst, der Schlüssel ist für alle auf das menschliche Geschlecht bezüglichen göttlichen Einrichtungen, mithin alles in ihm gegründet ist; und dies ist die Weise das Verhältniß auszudrükken, welche immer sich selbst gleich bleibt. Im folgenden aber wird dasselbe Verhältniß in seine zeitlichen Elemente zerlegt. Alles nämlich fängt damit an durch ihn vermittelt zu sein, indem es anders würde eingerichtet worden sein, wenn Er nicht, als die Zeit erfüllt war, hätte eintreten sollen; und alles endet damit für ihn zu sein, auf diese oder jene Weise sein Reich zu fördern. Daß nun Paulus, indem er dieses, wie es in V. 21 unverkennbar geschieht, den Kolossern in Beziehung auf sie selbst ans Herz legen will,

---

sich nicht zu dem dortigen εἰς wie das καί in V. 35 zu dem dortigen ersten Saze. Sonst würde Paulus auch dort gesagt haben καὶ σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο. Der zweite Saz in V. 35 ist auch eine nähere Bestimmung des προέδωκεν, gerade als ob ὥστε stände, so daß ihm wiedergegeben werden müßte. Und so bezieht sich das ἐξ αὐτοῦ auf den ausschließlichen Ursprung der Idee, das δι᾽ αὐτοῦ auf den ausschließlichen Ursprung der Methode der Ausführung, und das εἰς αὐτόν auf die Ausschließlichkeit der endlichen Beziehung.

ganz vorzüglich der öffentlichen Macht in ihren verschiedenen Abstufungen erwähnt, das hat eines Theils wahrscheinlich seinen Grund schon in dem was ihm von der Entstehung und den bisherigen Führungen jener phrygischen Gemeinen bekannt geworden war, theils auch war seine Aufmerksamkeit viel zu sehr auf den Gang des Christenthums im großen gerichtet, als daß er an eine 319
ihm gleichsam neue Provinz desselben hätte schreiben können, ohne von dergleichen Gedanken erfüllt zu sein. Ja vielleicht ist beides in unsern vier Hauptwörtern selbst bestimmter gesondert und zusammengestellt, als wir es gerade wissen. Denn da θρόνος offenbar mehr auf das damals vorherrschende monarchische hinweiset, ἀρχή hingegen ein anerkannt republikanischer Ausdrukk ist, diese Formen aber damals schon sehr zurükkgetreten und größtentheils auf die Municipal-Angelegenheiten beschränkt waren: so folgt natürlich, da die vier in zwei Paare zerfallen, κυριότης dem θρόνος, und ἐξουσία der ἀρχή. Nur darf man nicht übersehen, daß dieses einzeln aufgeführte nach dem Ende unserer Stelle, nämlich der unmittelbaren Anwendung auf die Kolosser hinsieht; aber nur insgesammt durch das in dem τὰ πάντα enthaltene hängt dieses ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη mit unserm ersten Hauptsaz als dessen Begründung zusammen.

Und nun müssen wir uns die Frage vorlegen, was wird denn in unserm ersten Hauptsaz von Christo ausgesagt, eben deshalb, weil in dem aufgestellten Sinn alles mit der menschlichen Welt in Beziehung stehende in ihm begründet ist? Nun ist zwar meines Wissens allgemein angenommen, daß in unserm Saz zweierlei von Christo ausgesagt wird, nämlich, daß εἰκὼν τοῦ θεοῦ etwas besonderes für sich ist, und πρωτότοκος mit seiner Nebenbestimmung auch etwas besonderes; allein hiegegen stoßen mir bedeutende Schwierigkeiten auf, welche vielleicht nicht genug beachtet worden, und deshalb, meine ich, sollte man doch auf der andern Seite die Möglichkeit wenigstens in Betrachtung ziehen, daß die Aussage auch eine einfache sein könne, wenn näm-

lich πρωτότοκος mit seiner Nebenbestimmung zu εἰκών gehörte. Denn was soll das für sich eigentlich sagen, daß er der erstgeborene aller Kreatur ist? Die eine grammatisch mögliche Erklärung, daß die πᾶσα κτίσις als die Mutter Christi dargestellt würde, leidet die Sache nicht. Daraus nun folgt, daß πάσης κτίσεως sich nur auf das in dem Wort πρωτότοκος mit enthaltene πρῶτος beziehen kann; aber dann auch gleich, daß wie er πρωτότοκος, eben so die κτίσις die nachgeborene δευτερότοκος ist. Was Chrysostomus aufstellt, um einer solchen Folgerung, daß der Sohn ὁμοούσιος τῶν κτισμάτων sei, zu entgehen, nämlich daß πρωτότοκος eben so viel sei als θεμέλιος, das ist doch zu willkührlich und liegt zu fern; und was Theodoret sagt, dem seitdem wol fast alle gefolgt sind, daß man nämlich πρὸ πάσης κτίσεως ergänzen müsse, und daß eben, um der κτίσις nicht gleichartig zu scheinen, Christus nicht πρωτόκτιστος heiße, sondern πρωτότοκος, dies scheint der Sache wenig zu helfen. Denn auch so muß sich jeder die Kreatur als die nachgeborene denken, sonst wäre gar keine Beziehung zwischen dem Nominativ und dem Genitiv oder der Präposition, und das wäre selbst wieder zweierlei, daß er der erstgeborene ist ohne nachgeborene, und daß er aller Kreatur vorangeht; und wenn dadurch nichts günstigeres als dieses bewirkt wird, so lohnt es wol kaum das πρό einzuschieben. Aber so ist es mit den polemischen Erklärungen! Steuert man nur darauf zu zeigen daß dieser oder jener Gedanke nicht in einer Stelle liege: so ist man immer in Gefahr den rechten Sinn auch nicht zu finden. Wenn indessen auch dies alles nicht wäre: so könnten wir uns doch diese Erklärungen nicht aneignen, weil sie beide auf die ewige Zeugung gehen, und also den Sohn nicht in dem Sinne des ganzen Christus nehmen, sondern für die zweite Person in der Trinität. Wollen wir nun hierin unserm aufgestellten Grundsaz treu bleiben, und doch πρωτότοκος πάσης κτίσεως für sich nehmen, so würden wir dem bisherigen gemäß κτίσις nur fassen können als die Einrichtung

und Anordnung der menschlichen Dinge *), und der erstgeborene 521
dieser zu sein hieße also das erste Glied derselben sein, von welchem alle andern abhängen; welches allerdings mit unsern bisherigen Erläuterungen über den folgenden begründenden Saz vollkommen übereinstimmt. Und gewiß läßt sich auch die erste Aussage, daß Christus das Bild des unsichtbaren Gottes ist, sehr gut für sich verstehen; denn mit Recht erinnern wir uns dabei an die eignen Worte Christi selbst, daß er den Vater sichtbar macht **) und vergegenwärtigt. Nur geht mir dieses, für sich gesagt, einerseits doch schon über den Zusammenhang, der ganz in der *βασιλεία τοῦ υἱοῦ* beschlossen ist, hinaus; und dann wird auch das zweite, von diesem getrennt, ein Antiklimax. Denn selbst der Mittelpunkt aller Einrichtungen auch der geistigen Welt sein und sie dominiren ist doch ungleich weniger als ein solches Bild Gottes sein. Dieses nun wird verhütet, wenn man beides zusammennimmt, was mir allerdings möglich erscheint. Bilder werden freilich im eigentlichen Sinn nicht geboren, aber im eigentlichen Sinn giebt es auch kein Bild Gottes. Und wenn Paulus sagte, Christus sei in dem gesammten Umfang der geistigen Menschenwelt das — in der weitesten Bedeutung welche diesem Wort immer zusteht — erstgeborne Bild Gottes, so war das ein dunkler Ausdrukk, der aber durch die folgende Erläuterung ins Licht gesezt wird. Nämlich, indem von Christo in diesem durch *πᾶσα κτίσις*, wie dieser Ausdrukk hernach weiter be- 522
stimmt wird, bezeichneten Gebiet dasselbe gilt, daß alles durch ihn und zu ihm ist, was für alles seiende von Gott gilt, — und hier ist der rechte Ort, um Röm. 11, 36 zu vergleichen —: so ist er das Bild Gottes. Das *ἐξ οὗ* hätte auch in diesem

*) Es ist nicht zu übersehen, daß wenn man *κτίσις* hier für Geschöpf nimmt, man auch *πᾶσα κτίσις* nur für jedes Geschöpf nehmen kann, wogegen in dem angegebenen Sinne, da es für sich eine Gesammtheit bildet, *πᾶσα κτίσις* eben so gut heißen muß die ganze Einrichtung, wie *πᾶς οἶκος Ἰσραήλ* das ganze Haus Israel.

**) Joh. 14, 9.

Maaßstab, doch nur für das Reich Gottes im engsten Sinne, von Christo gesagt werden können, und alles frühere hätte müssen davon ausgeschlossen werden. Und daß die Beziehung der κτίσις auf Gott, daß sie ἐξ αὐτοῦ und δι' αὐτοῦ und εἰς αὐτὸν ist, durch dieses Verhältniß derselben zu Christo nicht aufgehoben wird *), versteht sich wol von selbst, da ja auch hier Gott nicht nur als der κτίσας alles dessen was ἐν τῷ υἱῷ ἐκτίσθη mit verstanden ist, sondern auch das Versezen in das Reich des Sohnes ihm zugeschrieben wird. Gewinnt man nur erst diese Ansicht, und vergißt dabei nicht daß von dem ganzen Christus die Rede ist: so wird wol auch von selbst deutlich, daß, was durch das folgende ὅτι erläutert wird, der Begriff des Bildes ist, aber nicht der des erstgebornen Sohnes. Denn niemand kann doch irgend eine Congruenz in dem Saze finden, daß derjenige, durch welchen und für welchen anderes geschaffen ist, sich zu diesem verhalte wie der erstgeborne zu dem nachgebornen, mithin bliebe das πρωτότοκος als ein müßiger Zusaz ganz unberükksichtigt, wenn es für sich allein steht. Doch vielleicht wendet man ein, dies wenigstens sei bei der hier aufgestellten Erklärung nicht besser, wenn doch das folgende nur den Begriff des Ebenbildes erläutere. Allein selbst in unserem Briefe (3, 10) finden wir ja, daß auch der neue Mensch sich κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν verhält; und daß alle gläubigen in das Bild Christi gestaltet werden sollen, woraus ja also ebenfalls das Ebenbild Gottes in ihnen entstehen muß, ja daß auch die Gemeine, wenn sie doch der Leib Christi ist, auch sein Bild sein muß, und mithin auch ein solches Bild Gottes der zweiten Ordnung, das alles konnte den Kolossern unmöglich unbekannt sein. Wir also sind das Ebenbild Gottes mittelbar, und dies mußte

*) In ein sonderbares Labyrinth hat sich hier Chrysostomus verwikkelt, der eine wirkliche Theilung veranstaltet, und von den himmlischen Dingen das sichtbare den Vater erschaffen läßt, das unsichtbare aber den Sohn.

den Lesern des Apostels von selbst einfallen, wenn ihnen Christus als εἰκὼν πρωτότοκος vorgestellt wurde. Und daß er dieses sei, mußten sie nun sehr gut erläutert finden dadurch, daß nicht nur alles was unmittelbar zum Himmelreich gehört, sondern auch was nur mittelbar einen Einfluß darauf ausübt, in ihm begründet sei, und durch die Beziehung auf ihn seine feste Gestalt gewonnen habe, so wie die ganze Welt in Gott und in der Beziehung auf ihn. Darum ist und bleibt er auch für immer das Haupt der ἐκκλησία. Daß in dem parallelen vorhergehenden Saz das πρὸ πάντων, wie anderwärts, vom Vorzug zu verstehen sei, ergiebt sich schon aus der Parallele mit diesem. So wie Chrysostomus, wenn er behauptet, ἐκκλησία stehe hier für das ganze menschliche Geschlecht, nur insofern Recht hat, als ebenfalls durch Christum vermittelt ist daß das ganze menschliche Geschlecht zu derselben gehören soll. Was mich aber noch lezlich bestimmt, πρωτότοκος und εἰκών zusammen zu nehmen, ist die Beschaffenheit unseres zweiten Hauptsazes ὅς ἐστιν ἀρχὴ πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν. Ich will keineswegs dadurch bestechen, daß ich nach ἀρχή nicht interpungire, sondern nur die Vorentscheidung aufheben, damit wir uns ganz dem Eindrukk überlassen können, den die Rede macht, ob die beiden Worte eine Neigung haben zusammenzugehen oder auseinander. Und hier scheint allerdings die Sache so zu liegen, daß, wenn man beides zusammennimmt, wir doch dasselbe würden verstanden haben, sowol wenn Paulus nur geschrieben hätte ὅς ἐστιν ἀρχὴ ἐκ τῶν νεκρῶν, als wenn nur ὅς ἐστι πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, und 524
daß also alsdann eines von beiden überflüssig erscheint, und zwar auch insofern, als in jedem von beiden schon die Voraussezung liegt, daß auch andere dem, der der Anfang ist oder der erstgeborne, nachfolgen sollen. Aber wie ist es, wenn man beide von einander trennte *)? Kann ἀρχή auf etwas anderes bezogen wer-

*) Storrs Paraphrase der Worte ὅς ἐστιν ἀρχή, qui inquam regnat, wird wol niemand mehr vertheidigen wollen. Soll auf diese Bedeu-

den, als auf die Auferstehung von den Todten? und dennoch sollte sich etwas ganz neues unverbunden daran knüpfen? Und worauf sonst soll man es beziehen? zurükk auf ἐκκλησία? so daß es schon besser hieße ἥς ἐστι καὶ ἀρχή, und daß wir auf einen Unterschied zwischen ἀρχή und κεφαλή sinnen müßten? Oder sollte es allgemein zu fassen sein, so daß τοῦ κόσμου oder τῆς γενέσεως zu ergänzen wäre, und Paulus, da dies doch nicht mehr auf den ganzen Christus gehn könnte, ohne diesen Uebergang bemerklich zu machen, hier arianisirte? Kurz es bleibt nichts anderes übrig, wenn man auch trennen will, ἀρχή zieht doch das ἐκ τῶν νεκρῶν gewaltsam an sich. Und nur so weit kann irgend eine Trennung stattfinden innerhalb des Sazes, als πρωτότοκος nicht geradezu kann als Adjectiv zu ἀρχή gezogen wer-
525 den *), sondern gleichsam unterbrechend und erklärend es wieder aufnimmt. Denn ἀρχὴ ἐκ τῶν νεκρῶν, wenn es gleich nur dasselbe bedeuten könnte, würde doch Paulus nicht leicht geschrieben haben; aber indem er vielleicht ἀρχὴ τῆς ἀναστάσεως oder ähnliches schreiben wollte, brachte ihm die Gewalt des vorhergehenden parallelen Hauptsazes den Ausdrukk πρωτότοκος zu. Wäre nun jener Saz zweigliedrig gewesen: so würde er auch hier das angefangene vollendet und πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν hinzugefügt haben; nun aber wollte er diesen Saz nicht eigentlich zweigliedrig machen, weil jener es nicht war. Damit aber seine Leser das Verhältniß zwischen diesem πρωτότοκος und jenem

---

tung von ἀρχή zurükkgegangen werden: so könnte es höchstens heißen, welcher eine obrigkeitliche Person ist. Aber auch das nicht einmal, sondern nur ἐν ἀρχῇ εἶναι kann so vorkommen. Denn auch im neuen Testament ist nirgend etwas ähnliches; auch Apok. 3, 14 kann man ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως nicht durch Regent übersezen, und noch weniger leuchtet irgend eine Stelle hierzu vor.

*) Auch Chrysostomus hat diesen Saz nicht zweigliedrig behandelt. Seine ἀπαρχὴ aber geht mit πρωτότοκος auch nicht genauer zusammen, und ist wahrscheinlich nur eine alte Glosse, welche beides in eines zusammenfassen wollte, wodurch der Gedanke des Apostels aber auch nicht erreicht wird.

nicht übersehen möchten, schob er noch den Saz ein *ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων*. Also Christus ist in dem ganzen Lebensgebiet des menschlichen Geistes das ursprüngliche *) Abbild Gottes — nicht etwa Adam ist es, durch den zwar in leiblichem Sinne alles vermittelt, in dem aber im geistigen Sinne nichts gegründet und nichts auf ihn bezogen ist; und diese Vergleichung, die so leicht, ja fast nothwendig mitgedacht wird, macht erst das *πρωτότοκος* hier recht prägnant. Und Christus wird hier in dem Sinne und deshalb, wie das *ὅτι* besagt, so genannt, weil er sich zu diesem Mikrokosmos gerade so verhält wie Gott zur Welt überhaupt; weswegen er auch seine Stelle hat vor allem dazugehörigen, und das Haupt ist der Gemeinschaft, durch welche erst alles andere in seinem wahren Werth fixirt wird, und welche die Vollendung des menschlichen Geistes bedingt.

Diese Erklärung also scheint der oben aufgestellten Forderung, daß die ganze Stelle sich auf die Fortschritte des Christenthums und auf die Ordnung in der Aufnahme der Heiden in dasselbe beziehen müsse, vollkommen zu entsprechen. Nun fragt 520
sich nur noch, ob unser zweiter Hauptsaz mit seiner Begründung sich zu dem ersten und der seinigen auch dem Inhalte nach so verhält, daß sie von Christo ein zweites, eben so hieher gehöriges, von dem ersten auf bestimmte Weise unterschiedenes, aber doch genau damit verwandtes aussagen. Allein ehe dies ermittelt werden kann, muß zuerst das grammatische, so gut es sich thun läßt, bestimmt werden. Denn ganz sicher ist schwerlich zwischen diesen gehäuften *δι' αὐτοῦ* und *εἰς αὐτόν* durchzufinden, ohne bei einem oder dem anderen anzustoßen; nur sicher erinnern sie jeden an die ähnlichen aber minder schwierigen Formeln in V. 16. Die erste Frage bleibt immer, welches das Subject ist, von dem *εὐδόκησε* ausgesagt wird. Die Möglich-

*) *Πρωτότοκος*, eben als hätte er *πρωτότυπος* gesagt, wenn das in seiner Sprachweise gewesen wäre; denn das *τυποῦσθαι* ist doch das Geborenwerden für ein Abbild.

keit, welche allerdings vorhanden ist, *πλήρωμα* dafür anzusehen,
beseitigt der Zusammenhang von selbst; auch hat meines Wissens
kein Ausleger diesen Weg eingeschlagen. Wol aber ist es natür-
lich zu schwanken, ob es Gott sein soll, oder Christus. Wenn
ich nun gleich auf keine Weise vertheidigen möchte, was Storr
behauptet, daß *εὐδόκησε* auf *τῷ πατρί* V. 12 zu beziehen sei:
so bleibe ich doch insoweit bei seiner Meinung, daß Gott das
Subject sein muß. Zunächst weil unser *ὅτι* dem in V. 16 ent-
spricht, und auch dort Gott als Subject latitirt; denn *ἐν αὐ-
τῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα* ist nur ein anderer Ausdrukk für *ὁ
θεὸς τὰ πάντα ἔκτισεν ἐν αὐτῷ*. Sollte gegen diese deutliche
Indication dennoch Christus Subject sein: so müßte sich das
Subject bald wieder ändern ohne alle Indication. Denn der
Saz 21 und 22 kann, wenn man ihn in das Activ umsezt, auch
nur auf Gott zurükkgehn, als welchem oben das *μεταστῆσαι
εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ* zugeschrieben worden war. Hierzu
kommt noch, daß *εὐδοκῆσαι* so überwiegend in unsern Büchern
von Gott gebraucht wird, daß kaum ein Paar Beispiele als
Ausnahmen vorkommen, wo auch Paulus das Wort in einer
527 etwas anderen Wendung — doch würde ich daraus nicht eine
besondere Bedeutung machen — von sich und andern gebraucht.
Sonach ist kein Grund vorhanden die Genauigkeit der Parallele
zu verlezen; Christus ist *εἰκὼν τοῦ θεοῦ πρωτότοκος*, weil
Gott alles in Bezug auf ihn geschaffen hat, und Christus ist
ἀρχὴ ἐκ νεκρῶν πρωτότοκος, weil Gott gewollt hat, daß das
πλήρωμα in ihm wohne. Eben so wenig scheint es mir noth-
wendig, oder auch nur gerathen, mit Storr u. a. anzunehmen,
daß *εἰρηνοποιήσας* statt *εἰρηνοποιήσαντα* stehe. Fälle dieser
Art giebt es freilich genug; aber sie sind anders gestaltet. Wenn
die Rede sich zu lange in einer durch eine Reihe von casus obli-
qui schwerfälligen Form fortwälzen müßte, oder sonst verwikkelt
zu werden droht, so erklärt sich eine solche Willkühr. Hier fin-
det dies nicht statt; vielmehr verbindet sich unmittelbar und leicht
εὐδόκησεν ὁ θεὸς . . . κατοικῆσαι . . . καὶ εἰρηνοποιήσας

ἀποκαταλλάξαι u. s. w. Denn dagegen, daß hier als der Friedensstifter Gott zu denken ist und nicht Christus, möchte ich die wenn auch noch so genaue Parallele Ephes. 2, 12–16 nicht anführen, weil beides sehr gut zusammen bestehen kann. Christus ist unser Friede geworden durch Vernichtung des alten Gesezes, und Gott hat diesen Frieden gestiftet, indem er Christum sendete; Gott will alles unter sich vereinigen und hat auch die entfremdeten und feindseligen ausgesöhnt, und Christus ist das Ende des Gesezes geworden, um sie zu versöhnen. Fragen wir nun aber weiter, zwischen wem Gott Frieden gestiftet, oder wen er friedlich gestimmt gegen wen: so ist es sehr schwierig, das zwiefache εἴτε auf εἰρηνοποιήσας zu beziehn. Denn auf keinen Fall könnte das so verstanden werden, daß er Friede gestiftet zwischen den Dingen auf Erden und den Dingen im Himmel; sondern unter den irdischen Dingen unter sich oder mit einem dritten müßte Zwiespalt gewesen sein, und zwischen den himmlischen Dingen auch mit einem dritten oder unter sich. Sehen 528
wir aber, ehe wir dies weiter versuchen, hier wo es Noth thut einmal auf das nächste außerhalb unseres Kreises, wo wir doch dem Sinne nach zusammennehmen müssen ὑμεῖς ποτὲ ὄντες ἐχθροὶ νυνὶ ἀποκατηλλάγητε, mithin das Zusammengebrachtwordensein dem Feindlichgewesensein entgegengestellt wird. Da doch dem lezteren eben so gut auch das Feindlichgewordensein entgegensteht: so sehen wir daraus, wie genau auch in unserem Saz εἰρηνοποιήσας ἀποκαταλλάξαι zu verbinden, mithin auch das εἴτε τὰ ꝛc. zunächst auf ἀποκαταλλάξαι zu beziehen ist, so daß für εἰρηνοποιήσας besonders nur höchstens das διὰ τοῦ σταυροῦ übrig bleibt. Wiewol auch lezteres geradezu mit ἀποκαταλλάξαι verbunden werden kann, so wie auch im folgenden ἀποκατηλλάγητε διὰ τοῦ θανάτου zusammen gehört; und dann bleibt εἰρηνοποιήσας ganz ohne Beisaz, und wächst desto inniger mit ἀποκαταλλάξαι zusammen, so daß im wesentlichen die zweite εὐδοκία darin besteht, befriedigend alles unter sich zusammenzubringen, das auf Erden und das im Himmel; und so,

geht es hernach weiter, wären auch die Kolosser ehemals feindlich jezt zusammengebracht worden. Und nun wäre grammatisch nur noch zu ordnen, wohin das sich so oft wiederholende δι' αὐτοῦ und ἐν αὐτῷ und εἰς αὐτόν gehöre. Ist nun zu εὐδόκησε Gott das Subject, so ist offenbar das ἐν αὐτῷ auf Christum zu beziehen, und eben so das völlig parallele δι' αὐτοῦ; wogegen, ob das εἰς αὐτόν dann auch auf Christum bezogen werden kann, oder ob es vielmehr auf Gott zu beziehen ist, davon abhängen muß, ob der Sinn von ἀποκαταλλάξαι zuläßt daß es derselbe sei durch welchen und zu welchem es geschieht, oder ob er jedenfalls erfordert daß es ein anderer sei durch welchen, und ein anderer in Beziehung auf welchen geeiniget wird. Am schwierigsten ist das zweite δι' αὐτοῦ vor εἴτε; und die latinisirenden Autoritäten, welche die Worte auslassen,
320 reichen nicht hin um sie zu ächten. Allein wenn man bedenkt daß auf jeden Fall doch διὰ τοῦ αἵματος mehr zu dem ersten Moment, dem Friedenstiften, gehört, das εἴτε aber unmittelbar mit ἀποκαταλλάξαι zu verbinden ist: so kann man sich allenfalls dieses zweite δι' αὐτοῦ als eine Wiederholung des ersten erklären, wiewol es immer sehr unwillkommen bleibt.

Was besagen nun aber eigentlich beide Säze sowol an und für sich, als in ihrer Eigenschaft als Begründung des zweiten Hauptsazes betrachtet? Hier tritt uns zuerst das schwierige πλήρωμα entgegen. Chrysostomus versteht es auch hier, indem er auf Cap. 2, 9 hinsieht, von der Gottheit; und viele Ausleger sind ihm gefolgt. Theodoret weicht von ihm ab, und versteht es von der Kirche; aber sein Grund, weil nämlich diese erfüllt sei mit den göttlichen Gnadengaben, ist wenig haltbar. Unter allen paulinischen Stellen, worin das Wort vorkommt, ist der unsrigen dem ganzen Inhalt nach keine so nahe verwandt als Röm. 11, 12 und 25. Denn daß bei uns ebenfalls die Rede ist von der Vereinigung von Juden und Heiden in dem Reich und unter der Herrschaft des Sohnes, daran kann niemand zweifeln. Wenn nun dort erst von dem Zurükbleiben Israels die Rede

ist, und von der Fülle der Heiden, und dann auch von dem ganzen Israel: so ist hier die ganze Fülle beides zusammengenommen die Fülle der Heiden und die Gesammtheit Israels. Der Sache nach hat also Theodoret freilich recht, daß πᾶν τὸ πλήρωμα auf das vorhergegangene ἐκκλησία zurükkweiset; und wie dieses, daß die Fülle in Christo wohnen soll, damit zusammenhängt, daß er das Haupt der Gemeine ist, bedarf keiner Erläuterung, so wenig es einer Entschuldigung bedarf, daß Paulus nicht lieber κατοικίσαι geschrieben hat, was allerdings eine genauere Parallele gegeben hätte. Schwieriger ist, wobei aber meines Wissens niemand angestoßen hat, daß ein Hellenist soll das ἐν αὐτῷ mit κατοικῆσαι verbunden, und es doch neben εὐδόκησε gestellt haben, da doch diese Zusammenstellung eine so- 530
lenne Redensart ist für, Gott hatte Wohlgefallen an ihm. Will man nun hierauf bestehen: so muß das εἰς αὐτόν nicht nur zu ἀποκαταλλάξαι, sondern auch zu κατοικῆσαι gezogen werden; aber man vermißt dann eine mehr hervortretende Anknüpfung entweder durch τοῦ oder ὥστε und ähnliches, so daß sich beides wieder gleich stellt. Ueber καταλλάξαι und ἀποκαταλλάξαι im neutestamentischen Sprachgebiet reicht es hin auf die Lexikographen zu verweisen, und sichtlich bewegt sich hier die Rede rükkwärts. Denn das Wohnen dieser Gesammtheit in Christo ist der definitive beharrliche Zustand, die gänzliche Vereinigung ist das was nothwendig vorangehen muß und jenen Zustand bedingt; eben so ist aber diese Vereinigung dadurch bedingt, daß beide Theile müssen friedlich geworden sein. Nur das möchte ich nicht schlechthin behaupten, daß εἰς αὐτόν hier ganz die Stelle des einfachen Dativs vertreten soll, der bei diesem Zeitwort Ephes. 2, 16 und dem einfachen καταλλαγῆναι überall vorkommt wo Paulus dieses Wort gebraucht. Wenigstens wenn auch in jener Stelle, wo nur entschieden Christus das Subject ist, statt τῷ θεῷ stände καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι εἰς τὸν θεόν: so würde ich dies nicht so verstehen, damit

er beide mit Gott wieder zusammenbrächte, sondern damit er beide zusammenbrächte unter sich in Beziehung auf Gott, so wie es vorher heißt, Er hat beide zu einem gemacht, und so auch hernach, Er hat Frieden verkündigt den fernen und Frieden den nahen, welches ich auch verstehe, Beiden gegen einander — denn hier giebt es kein trennendes εἴτε εἴτε — weil nämlich nun beide den gleichen Zugang zu Gott haben, mithin alle Ursache zur Zwietracht wegfällt. Ja ich möchte behaupten, es würde eher angehen, an dieser Stelle den Dativ nach Art des εἰς αὐτόν in der unsrigen, als umgekehrt unser εἰς als den Dativ ver-
631 tretend zu erklären. Indessen würde ich für εἰς hier eher den Begriff des Zieles zur Verdeutlichung gebrauchen, als den der Richtung *). Zwei einander entfremdete können vereinigt werden, indem ihnen eine gleichmäßige Beziehung zu einem dritten entsteht; und dies ist unser Fall. Eben dieses kann auch durch den Dativ ausgedrükkt werden. Beide, Juden und Heiden, sind zu Einem neuen Menschen worden, mit einander versöhnt, Gotte zu gut, als dessen Rathschluß dadurch erfüllt wird; eben so bei uns. Es ist Gottes Wohlgefallen gewesen, alles, was unter sich entzweit gewesen ist, zu versöhnen in Beziehung zu sich selbst **). So sehr nun aber alle grammatischen Momente unserer Stelle nöthigen, das einigende und versöhnende Verfahren, welches durch ἀποκαταλλάξαι bezeichnet ist, nur so zu verstehen: so wenig will ich leugnen, daß in dem schon außerhalb unseres eigentlichen Gebietes liegenden V. 21 auch von einer Entfremdung von Gott, von einer feindlichen Stimmung gegen Gott die Rede sei. Allein dies kann um so weniger für unsere Stelle beweisen, als eben dieses nicht nur auch dort nur in einem Zusaz vorkommt

*) Vgl. Winer §. 53. p. 338.

**) Oder auch zu versöhnen für Christum, so wie durch ihn; ein Spiel mit den Formen, welches ich ganz für paulinisch halten würde, wenn nicht noch die beiden διά folgten, die es wieder zerstören.

und den Hauptsaz nicht afficirt, sondern auch nur die Heiden-
christen betrifft, hier hingegen von beiden die Rede ist. Der
Polytheismus der Heiden wurde natürlich, wo sie dem jüdischen
Monotheismus gegenüber standen, zur Feindschaft gegen den
Einen Gott; so wie auch ihre Verachtung der Juden einen Wi-
derwillen gegen ihren Monotheismus nach sich zog. — Das
τὰ πάντα V. 20 ist nothwendig dasselbe wie V. 16, und zer-
fällt auch eben so in *τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* und *τὰ ἐν τοῖς οὐρα-
νοῖς*. Wenn daher unsere dort gegebene Erklärung hier gar
nicht annehmbar wäre: so müßte sie uns allerdings auch dort 532
wieder zweifelhaft werden. Diejenigen freilich nehmen es weni-
ger genau, welche an beiden Stellen Himmel und Erde buch-
stäblich auffassen, in der ersten aber das Neutrum nicht nur von
den persönlichen Wesen, sondern auch von allen Dingen, himm-
lischen und irdischen, hier hingegen nur von Personen verstehen
wollen. Aber warum sollte Paulus, die Bewohner von Him-
mel und Erde meinend, das Neutrum gebraucht und dadurch
seine Leser irre geführt haben? Und was für eine Versöhnung
war denn für die himmlischen nöthig, da doch die Structur
nicht erlaubt an eine Versöhnung derselben mit den irdischen zu
denken? Oder wie sollten wir uns denken, daß eine solche Ver-
söhnung bedingt sei durch eine Friedestiftung vermöge des Kreu-
zes? Daher ist gar kein hinreichender Grund vorhanden, das
Neutrum hier anders zu verstehen als dort. Aber die Buch-
stäblichkeit des Sinnes ist auch hier eben so wenig durchzufüh-
ren als dort. Denn es läßt sich gar nicht denken, was für
himmlische Dinge in Zwiespalt unter sich gerathen sein sollten,
daß sie einer *ἀποκατάλλαξις* bedürften; und noch weniger wie
Paulus in diesem Zusammenhange, wo so unmittelbar das *καὶ
ὑμᾶς* aus dem *τὰ πάντα* herausgenommen wird, darauf gekom-
men sein sollte, solcher Gegenstände zu erwähnen. Knüpfen wir
aber an unsere oben schon aufgestellte Erklärung dieser Ausdrükke
an, denen auch die Adjectiven *τὰ ἐπίγεια* und *τὰ ἐπουράνια*

hätten substituirt werden können: so werden auch diejenigen Elemente des heidnischen Lebens als himmlische Dinge bezeichnet werden dürfen, welche ihrem Gegenstande nach sich auf das Himmelreich beziehen. Also alle ihre gottesdienstlichen Verhältnisse und die darauf sich beziehenden Gemüthsrichtungen, kurz alle ihre *θεῖα*, konnte Paulus auch *ἐπουράνια* nennen oder *τὰ*
333 *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* *), so daß wir gar nicht nöthig haben das eine Glied *τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* allein auf die Heiden und das andere *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* auf die Juden zu beziehen, als wodurch wiederum das *εἴτε* in seinem Recht verlezt würde. Ueber beides nun, über die himmlischen Dinge und über die irdischen Dinge, waren Juden und Heiden verfeindet, und sollten nun in Beziehung auf Gott (*εἰς αὐτόν*), nachdem er Frieden gestiftet hatte durch das Kreuz des Sohnes, zusammengebracht werden. Dieses sind also die beiden Theile, aus welchen das gesammte in Christo wohnende *πλήρωμα* bestehen sollte. Die bürgerliche Feindschaft war thätig in den Hellenen; denn auf den Juden ruhte das odium generis humani, weil sie sich von allen absonderten; die religiöse Feindschaft war in den Juden thätig, weil ihnen die Abgötterei ein Gräuel war, und die Heiden daher Unreine. Sollten nun beide Theile Christen werden:

---

*) In diesem weiteren Sinn scheiden die beiden Ausdrükke nur die beiden theokratischen Elemente, die nun nicht mehr verbunden werden sollten. Alles gehört zu den *ἐπουρανίοις*, dem *πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς*, was Gotte gegeben werden soll; alles was dem Kaiser, und hieran hängt nun alles den äußeren Menschen betreffende, gehört zu den *ἐπιγείοις*. Daher denn in diesem Sinn *ἐπουράνια* auch können etwas falsches sein, und hingegen Ausdrükke wie *οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες* oder *τὰ μέλη ὑμῶν τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* etwas ganz löbliches bedeuten, nur nichts was zum Himmelreich in Beziehung steht. Aber mit einer Erklärung, nach welcher auch die Wiedergeburt zu den *ἐπιγείοις* gehören kann, weiß ich mich — ohnerachtet auch Lücke sie angenommen hat — nicht zu befreunden.

so mußte sowol das irdische versöhnt werden, als auch das himmlische. Und so seid auch ihr, fährt hernach Paulus fort, die ihr ebenfalls in dieser Feindschaft begriffen waret, jezt mit in die Versöhnung hineingezogen worden, so daß ihr als unbeflekkte dargestellt werden könnt, die nichts unreines mehr an sich haben, und auf denen keine solche allgemeine Beschuldigung mehr ruht. Wie leicht dieser Uebergang oder vielmehr diese Rükkehr zum 534
vorigen nun ist bei unserer Auslegung, im Vergleich mit derjenigen welche hier einen nirgends sonsther bekannten und gar nicht näher beschriebenen oder irgendwie zu ermittelnden Vortheil, den höhere Wesen von der durch Christum gestifteten Versöhnung hätten, doch mit Sicherheit annimmt, das leuchtet wol von selbst ein; und dieses kommt noch hinzu zu den Vorzügen, welche sie schon hat durch die größere grammatische Richtigkeit, so wie durch die größere Angemessenheit des Inhaltes der Säze zu dem Werth der ihnen ihrer Stellung nach zukommt. Es bleibt also nur noch übrig den Zusammenhang deutlich zu machen zwischen dem Saz, daß Christus der Erstling aus den Todten ist, und den beiden ihm untergeordneten, daß in Christo die Fülle wohnt, und daß durch ihn jenes irdische und himmlische beider Theile versöhnt ist.

Auch dieses aber scheint mir viel leichter nachzuweisen, als ich begreifen könnte, wie Paulus überhaupt dazu gekommen sein sollte, eine Versöhnung der himmlischen Geister mit den irdischen — denn so wird es doch gegen alle Grammatik verstanden — überhaupt anzunehmen, und nun gar diese mit der Auferstehung Christi in Verbindung zu bringen! Man vergesse nur nicht, daß Paulus selbst vor seiner Bekehrung ein eifrig gesezlicher Mann war, und in diese Feindschaft als solcher tief verflochten. Er konnte aber auch nicht, wie vielleicht Petrus, durch eine Vision bewogen werden zu heidnischen Leuten einzugehen; sondern es bedurfte für ihn einer Theorie, um sich bei sich selbst zu rechtfertigen, und den Saz zu begründen, daß in dem mes-

sianischen Zeitalter auch schon hier auf Erden das Gesez sein Ende erreicht habe, ungeachtet Jesus selbst, wenn er auch die pharisäische Ueberlieferung nicht annahm, doch unter das Gesez gestellt war. An der Spize dieser Theorie steht nun der Saz,
335 das Gesez habe Gewalt über den Menschen nur so lange er lebe *); mithin sei das Ansehn des Gesezes über Christum um so mehr erloschen, als das Gesez selbst seinen Tod verursacht habe **). Hieraus folgt nun zuerst, daß alle diejenigen auch für das Gesez gestorben sind, welche sich durch den Glauben an Christum in denselben Fall sezen. Zweitens folgt aber auch, daß Christus nun nach seiner Auferstehung einen Befehl geben konnte, nämlich unter die Heiden zu gehen und sie als solche gelöset vom Gesez zu Jüngern zu machen ***), den er vorher als ein selbst dem Gesez verpflichteter nicht in diesem Sinn hätte geben können, den er aber geben mußte, wenn er noch der Grundstein dieser Kirche bleiben sollte, und seine Jünger nicht sollten nöthig haben auf eigne Autorität zu handeln und also willkürlich einen andern Grund zu legen. Vermöge des ersten nun konnte gesagt werden, daß durch den Tod Christi der Friede schon geschlossen sei; vermöge des anderen aber, daß Christus habe müssen der Erstling aus den Todten sein, um beide Theile wirklich durch das neu entstandene Verhältniß zu Gott als Theilhaber des Himmelreichs so in Absicht auf das irdische und das himmlische zu versöhnen.

So deutlich nun auch alle Glieder dieser Demonstration in andern paulinischen Stellen ausgesprochen sind, und so natürlich sich auch alle hier vorkommenden Ausdrükke auf dieselbe zurükkführen lassen: so kann es doch vielleicht nöthig scheinen, auch diese Erklärung gegen den Vorwurf zu rechtfertigen, den ich ge-

*) Röm. 7, 1.
**) Gal. 2, 19. 3, 13.
***) Gal. 3, 14. 22.

gen die gewöhnliche geltend gemacht habe, nämlich ob auch irgend wahrscheinlich sei, daß die Kolosser, wenn doch Paulus nie bei ihnen gewesen, von dieser Lehre irgend etwas gewußt haben, so daß er mit Recht erwarten konnte, sie würden seinen 536
Worten auch diesen Sinn beilegen. Indessen ist erstlich schon aus des Apostels Maxime, nicht in das Werk eines andern einzugreifen, dann aber auch ihrer Lage nach höchst wahrscheinlich daß diese Gemeinen wenigstens mittelbar paulinischen Ursprungs und also auch auf seinen Lehrtypus gegründet waren. Er konnte auch wol eine solche Sorge, wie er sie hier beschreibt, nicht haben um alle christlichen Gemeinen in der Welt, die ihn noch nicht gesehen hatten, sondern nur um die welche doch gewissermaßen auf seinem Gewissen lagen, weil ihre Stifter oder ersten Lehrer von ihm ausgegangen waren. Dieses nun angenommen, wofür auch die persönlichen Verhältnisse sprechen, welche hier und in dem Briefe an den Philemon berührt werden, dürfen wir wol nicht zweifeln, daß diese Lehren, auf welchen wesentlich das Verhältniß zwischen Judenchristen und Heidenchristen beruht, welches Paulus überall einzurichten suchte, nicht sollten den Kolossern so geläufig gewesen sein, daß sie den Sinn dieser Ausdrükke nicht verfehlen konnten. Die Art, wie er sie hier im Eingang fast nur andeutend in Erinnerung bringt, ehe er auf die Berufung der Kolosser, die sich unmittelbar an unsere Stelle knüpft, wieder zurükkommt, ist auch ganz natürlich; da die Ermahnungen, die er ihnen in Folge der Darstellungen, die ihm Epaphras gemacht, weiter unten in diesem Briefe ertheilt *), doch zum Theil darauf hinausgehn, daß sie sich nicht möchten zu nachtheiligen Concessionen verleiten lassen, indem sie sich gegen alle solche Anmuthungen nur auf diesen Frieden berufen könnten. Wogegen alles, was hier von höheren Geistern gesagt sein soll, sei nun von ihrem Geschaffensein oder

*) Kap. 2, 8—3, 15.

von ihrem Versöhntsein durch den Sohn die Rede, ebenso ohne
437 allen Einfluß auf den weiteren Inhalt des Briefes wäre, wie
es an und für sich den Lesern völlig unverständlich hätte sein
müssen.

Ueber die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evangelien.

(Aus dem Jahrgang 1832 der theologischen Studien und Kritiken.)

Es hat mir immer leid gethan, so oft ich fand daß diese 735
Zeugnisse mit einer gewissen Geringschäzung behandelt wurden.
Denn gesezt auch, die Lobpreisung des Mannes, die wir jezt in
einer Stelle des Eusebius *) lesen, sei eingeschoben, wie ich nicht
in Abrede stellen will, und dieser Geschichtschreiber hätte nur das
spätere nachtheilige Urtheil über ihn aus Ansicht seiner Schrift
gefällt **): so mag er immer von beschränktem Geiste gewesen
sein, seine Zeugnisse scheinen mir dadurch nichts zu verlieren, da
hiebei auf sein Urtheil wenig ankommt. Und wie große Lust er
gehabt mündliche Erkundigungen einzuziehen, so wie daß er in
der Lage gewesen solche Männer zu befragen, welche die Apostel
des Herrn selbst gehört hatten, das erzählt er uns selbst auf so
naive und unbefangene Weise ***), daß wir eben so wenig Ver= 736
dacht gegen diese Aussage schöpfen können als Eusebius selbst.
Aber freilich so unverwerflich mir diese Zeugnisse erscheinen: so
wenig sehe ich das darin, was man gewöhnlich daraus zu fol=
gern pflegt, wenn man den Papias doch immer als eine Auto=
rität dafür anführt, daß unser Matthäusevangelium ursprünglich
hebräisch geschrieben worden sei. Freilich sagt er daß Matthäus

*) H. E. III. cap. 36. ἀνὴρ τὰ πάντα ὅτι μάλιστα λογιώτατος καὶ τῆς γραφῆς εἰδήμων. Conf. Vales. ad h. l.

**) Ebend. Kap. 39. σφόδρα γάρ σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν, ὡς ἂν ἐκ τῶν αὐτοῦ λόγων τεκμηράμενον εἰπεῖν, φαίνεται.

***) Ebend. Kap. 38.

hebräisch geschrieben: aber ob er auch sagt daß dieses hebräisch geschriebene von andern sei übersezt worden, und ob er auch unser Matthäusevangelium meint, dies möchte wol, das eine sehr in Zweifel zu ziehen sein, das andere auf das bestimmteste zu verneinen. Ja es ist kaum zu begreifen, wie man auf den Einfall habe kommen können, die Ausdrükke des Papias, den uns Eusebius hier offenbar wörtlich aufführt, auf unser Evangelium wörtlich zu beziehen *). Der Irrthum ist freilich sehr alt; ja ich möchte behaupten, daß auch Eusebius zu dieser Annahme **) keinen andern Grund gehabt. Aber woher? Doch gewiß nicht, weil *τὰ λόγια συνεγράψατο* soviel heißen könnte, als, Er hat die Erzählungen von den Begebenheiten Christi zusammengestellt, oder er hat sein Leben beschrieben! Unseres Papias eigenes und einziges Werk hieß bekanntlich *λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις* ***),
237 und Hieronymus ****) übersezt es gewiß sehr richtig, sermonum domini explanatio. Würde er also wol *τὰ λόγια συνεγράψατο* anders haben übersezen können, als sermones domini conscripsit? So hätte denn freilich auch er, da er glaubte, das noch zu seiner Zeit hebräisch existirende Matthäusevangelium sei die Urschrift, annehmen müssen, Matthäus habe außer dem Evangelium, also wahrscheinlich früher, eine Sammlung von Aussprüchen Christi geschrieben. Das thut er nun freilich nicht! Da er aber die Bücher des Papias und also auch diese Stelle gekannt

---

*) Ebend. Kap. 39. *Περὶ δὲ τοῦ Ματθαίου ταῦτ' εἴρηται. Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο.*

**) Ebend. Kap. 24.

***) Theophylakt zwar schreibt (zu Ap. Gesch. 1, 18) *κυριακῶν λόγων*; allein weit eher kann dieses aus *λογίων*, wie die Handschriften des Eusebius einstimmig zu haben scheinen, entstanden sein als umgekehrt. — Morinus zu Dionys. de cael. hier. II. citirt *Παπίας βιβλίῳ πρώτῳ τῶν κυριακῶν ἐξηγήσεων*; allein dies ist offenbar dasselbe Buch und nur eine abgekürzte Formel.

****) Catal. script. Edit. Frcof. T. I. p. 177.

hat *): so haben er sowol als Eusebius, und hinter ihnen alle
die ein hebräisches Original unseres Matthäus annahmen, fol-
gendermaßen geschlossen. Weil wir ein Evangelium *κατὰ Ματ-
θαῖον* haben, und nicht anderwärts her schon wissen daß Mat-
thäus noch etwas anderes geschrieben: so kann auch Papias
nichts anderes gemeint haben als unser Evangelium. Als ob
das so felsenfest stände, daß *κατὰ Ματθαῖον* nichts anderes
heißen könne, als vom Matthäus verfaßt! und als ob nicht, vom
Papias erfahren, daß Matthäus etwas anderes geschrieben, eben
so gut wäre als es anderwärts her schon wissen! Gewiß, auf
jedem andern Gebiet würde ein solcher Schluß schon lange nicht
mehr durchgelassen worden sein! Und diejenigen, die ein hebräi-
sches Original unseres Matthäusevangelium nicht annehmen? sie
haben es, wie es scheint, nicht der Mühe werth gehalten nach-
zusehen ob nicht Papias vielleicht etwas anderes sage, sondern
sie haben den *σμικρὸς τὸν νοῦν* übersehen, als ob er deshalb 738
immer nichts sagen müsse! Aber hier kommt es gar nicht auf
sein Urtheil an, sondern es ist eine einfache Thatsache; er hat
das Buch gekannt, denn er hat gewußt was andere damit wei-
ter gethan, er hat die Nachricht über den Urheber aus den be-
sten Händen, und seine Nachricht verdient also daß wir ihr vol-
les Recht widerfahren lassen. Dann aber müssen wir — vor-
läufig unbekümmert um unser Evangelium, welches hier noch
ganz außer dem Spiel bleibt, von welchem wir aber so alte
Nachrichten gar nicht haben — ihm nachsagen, Matthäus hat
eine Sammlung von Aussprüchen Christi geschrieben, das mögen
nun einzelne Sprüche gewesen sein, oder längere Reden, oder
beides, wie es wol am wahrscheinlichsten ist. Denn etwas an-
deres kann einmal der Ausdrukk des Papias nicht bedeuten.

*) Epist. ad Lucinium T. I. p. 125. Porro Iosephi libros et Sanctorum Papiae et Polycarpi volumina falsus ad te rumor pertulit a me esse translata, quia nec otii mei nec virium est tantas res eadem in alteram linguam exprimere venustate.

Das Wort λόγιον ist überall, wo es vorkommt, aus seiner gewöhnlichen Bedeutung Göttersspruch, worauf das Wort immer mehr beschränkt worden ist, zu erklären. So die LXX von den einzelnen Geboten, die Gott gab, von allen göttlichen Aussprüchen, mochten sie durch was immer für Theophanien oder durch prophetischen Mund bekannt gemacht werden; nur einige Male wird natürlich auch etwas, woraus man einen Gottesspruch hervorlokken zu können glaubt, λόγιον genannt. Mit demselben Recht können auch diejenigen, welche die Bibel dazu brauchen sich Sprüche als Entscheidung aufzuschlagen, sie ihr λόγιον nennen; aber wie würde man doch in diesem Sinne von den Verfassern sagen können τὰ λόγια συνεγράψαντο! Im N. Test. kommt das Wort zweimal vor vom Gesez Mosis *), eben weil jedes einzelne Gebot desselben ein Gottesspruch war. Von christ-
730 lichem heißt es einmal **) ganz allgemein gehalten, was der Christ redet, das sei wie Gottessprüche. Bestimmter von der uns in Christo gewordenen Offenbarung Gottes, wenn gesagt wird ***), den Hebräern thäte immer noch noth daß man sie die Elemente lehre vom Anfang der Gottessprüche; denn von den ersten Grundwahrheiten des Christenthums wird hernach †) die ganze Redensart erklärt. In diesem Sinne nun könnte man freilich von einem, der ein Compendium der geoffenbarten Lehren geschrieben hätte, um so mehr sagen τὰ λόγια συνεγράψατο, je mehr er der ursprünglichen Form getreu geblieben wäre. So werden auch jene ersten Lehren, durch deren Vortrag Buße und Glaube erst hervorgelokkt werden sollen, μαιευτικὰ λόγια ††) genannt, und natürlich konnte man, als der Kanon schon ganz fest stand, und diese Bücher angesehen wurden als alle Gottessprüche in

---

*) Ap. Gesch. 7, 38 und Röm. 3, 2.

**) 1 Petr. 4, 11. εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια τοῦ θεοῦ.

***) Hebr. 5, 12.

†) Kap. 6, 1. 2.

††) Dion. Areop. de eccl. hier. cap. VI, 1.

sich schließend, die Sammlung der heiligen Schriften selbst *τὰ λόγια* nennen *). Aber nichts von alle diesem führt darauf, daß die Abfassung eines Evangelienbuches so könne bezeichnet werden. Eine einzige Stelle ist mir aufgestoßen wo es so scheinen könnte, wo nämlich Photius **) von Ephräm sagt, *αἱ δὲ γραφαὶ εἰσιν αὐτῷ ἥ τε παλαιὰ διαθήκη καὶ τὰ κυριακὰ λόγια καὶ τὰ ἀποστολικὰ κηρύγματα.* Allein offenbar heißen auch hier *λόγια* eben so wenig die Evangelien, als *κηρύγματα* die Episteln, sondern Ephräm sollte dem Perser, an den sein Brief gerichtet ist, den Beweis der Trinität führen aus der Schrift. Nun konnte dieser aus den Episteln nur geführt werden, insofern in denselben die allgemeine Lehre der Apostel, ihr *κήρυγμα*, enthalten war; alle andern Verhandlungen, die in diesem Sendschreiben vorkommen, konnten nichts dazu beitragen. So konnten auch die Erzählungen in den Evangelien nicht dazu gebraucht werden, sondern vornehmlich nur die Aussprüche Christi. Mithin sind die *κυριακὰ λόγια* hier dasselbe wie bei Papias; und dieser ganze Gang führt uns nur wieder auf das vorige als auf den einzig möglichen Sinn zurükk, Matthäus hat die Aussprüche Christi zusammengeschrieben. Denn daß Papias hier nicht auch *κυριακά* sagt, sondern *λόγια* schlechthin, kann wol niemanden irren. Späterhin konnte man auch Lehren, Anweisungen, anderweitige Aussprüche der Apostel, sofern der heilige Geist durch sie redete, *λόγια* nennen; aber Matthäus konnte solche noch nicht zusammenschreiben, sondern neutestamentische *λόγια*, und andere waren es doch wol nicht, die er sammelte, konnten nur Aussprüche Christi sein.

Sezen wir nun dieses nach unserem Schriftsteller fest, und fragen uns selbst, ob es wol wahrscheinlich ist daß derselbe Mat-

*) Früher findet sich wol dieser Gebrauch nicht; denn niemand wird doch die *Ἔκθεσις πίστεως κ. τ. λ.* dem Justinus Martyr zuschreiben, wo allerdings *τὸ θεῖον λόγιον* collectiv für die heil. Schrift zu stehen scheint.

**) Cod. 228. p. 248. Bekk.

thäus späterhin nach dieser Sammlung von Reden noch unser
Evangelium geschrieben habe: so kann ich nur ganz verneinend
antworten. Denn gewiß mußte er in einer solchen das ganze
Leben Christi umfassenden Schrift, in welcher er sich wol zu mer-
ken nirgend auf jene Sammlung bezieht, auch die vorigen Reden
wieder mit aufnehmen, gesezt auch, er that noch andere hinzu,
da er ja doch zuerst diejenigen wird aufgezeichnet haben, die ihm
als die bedeutendsten erschienen. Wie unglaublich aber, daß dem
Papias diese zweite Schrift sollte unbekannt geblieben sein! Wie
noch unglaublicher, daß er dann nicht mit wenigen Worten in
eben dieser Stelle noch sollte bemerkt haben, Später aber hat er
741 auch noch das geschichtliche hinzugefügt nebst einigen anderen Re-
den! Und nicht minder unglaublich gewiß, daß Eusebius uns
diesen Zusaz sollte mißgönnt haben, des Buches erwähnend, was
nicht neutestamentisch geworden; das erste neutestamentische hin-
gegen übergehend, da er doch die ganze Stelle offenbar nur mit-
theilt, um — wie das seine Weise ist — zu zeigen, was für
neutestamentische Bücher dem Papias schon bekannt gewesen.
Nein, Eusebius hat in seinem Papias nichts von zwei Schriften
des Matthäus gefunden; mithin ist auch wol nur diese eine vor-
handen gewesen, und die war nicht unser Evangelium. So viel
ergiebt sich leicht und gewiß genug; aber wie nun jene Schrift
des Matthäus so ganz und gar verschollen ist, und auf welche
Weise unser Evangelium sich nun grade den Namen des Mat-
thäus hat aneignen können, das sind die schwierigen fast unlös-
baren Fragen, welche sich uns mit jener Gewißheit zugleich auf-
drängen, eben so unabweisbar leider als sie schwierig sind. Ue-
ber die erste sagt uns freilich unser Autor noch etwas, das aber
wenig geeignet scheint uns unserm Ziele näher zu führen. Er
sagt uns nämlich, wie Matthäus die Reden Christi schriftlich
zusammengestellt, so habe hernach jeder sie, so gut er vermochte
— ja was? übersezt, sagt man allgemein! Die Worte *) kön-

*) ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἠδύνατο ἕκαστος. Euseb. l. c.

nen das freilich bedeuten; aber von je mehreren übersezt, wahrscheinlich doch von allen in dieselbe Sprache, griechisch, um desto weniger kann es sich ja verloren haben. Und doch findet sich von allen diesen Uebersezungen weder bei den nächst spätern Kirchenschriftstellern die mindeste Spur, noch ist es dem Eusebius, dem Hieronymus so gut geworden, etwas davon zu Gesicht zu bekommen! Und muß denn *ἡρμήνευσε* nothwendig übersezen bedeuten? Das Wort hat einen sehr weitläuftigen Umfang, und
heißt gewiß nur übersezen, wo von zwei Sprachen schon die Rede 742
war, oder wo der ganze Zusammenhang es nothwendig so mit sich bringt. Aber weder jenes noch dieses ist hier der Fall. Offenbar ist durch die Structur des Sazes *ἡρμήνευσε* nicht in Verbindung mit *τῇ Ἑβραΐδι διαλέκτῳ* gesezt, sondern mit *συνεγράψατο*. Matthäus hat die Reden zusammengeschrieben, und zwar in hebräischer Sprache, und andere haben sie — — Hier wird Uebersezt gar nicht nothwendig erfordert. Wenn es also viel Schwierigkeit verursacht, weil wir nicht wissen wie wir alle diese Uebersezungen vertilgen wollen: warum sagen wir nicht lieber, andere haben sie, so gut jeder konnte, erklärt, erläutert, angewendet? Großer Schwierigkeit entgehen wir dadurch. Denn von so vielen Uebersezungen müßte sich doch wol eine wenigstens wenn auch nur so lange erhalten haben, daß das Werk auch später noch bekannt und in Umlauf blieb; aber durch Erläuterungen, welche die Substanz desselben mit in sich aufnahmen, konnte es grade am leichtesten untergehen, indem diese übrig blieben. Unser Autor nennt seine Erläuterungen auch *ἑρμηνείας* *), und wie nüzlich könnte es uns sein, wenn noch mehr von seinem Werk vorhanden wäre, um zu wissen wie viel oder wenig er unter diesem Ausdrukk befaßt, damit wir mit unsern Erklärungsversuchen doch gewiß innerhalb seines Sprachgebrau-

*) Bei Euseb. III. Kap. 39. *οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα, συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις.*

ches blieben! Indeß einiges ist da, woraus wir sehen können daß er das Wort in einem sehr weiten Sinne nimmt. Andreas
743 von Cäsarea *) führt aus ihm an, daß einigen Engeln auch anvertraut gewesen sei über die Anordnung und Verwaltung der Erde zu herrschen. Auf welche von den uns bekannten Aeußerungen Christi über die Engel man dies auch beziehen möge, keine derselben wird hiedurch irgend näher erläutert; ja es läßt sich kaum denken, daß eine solche von Christo sollte in Umlauf gewesen sein. Man kann also nur sagen, daß Papias die Gelegenheit, die ihm eine Aeußerung Christi darbot, benuzt habe, um diese Notiz anzubringen. Irenäus **) führt eben so an die Beschreibung eines gigantischen Weinstokks im Reiche Gottes. Diese gehört nun wol deutlich genug zu Aussprüchen Christi wie wir sie lesen Matth. 26, 29. Mark. 14, 25. Luk. 22, 18. Diese so sehr gleichförmigen Abfassungen lassen kaum vermuthen, daß noch andere im Umlauf gewesen: aber wenn auch, die Worte des Erlösers werden doch durch diese Beschreibung gewiß nicht in helleres Licht gesezt. Am ausführlichsten aber haben wir eine von unsern neutestamentischen ganz abweichende Erzählung von
744 dem Ende des Judas ***). Diese, da Papias nur Reden des

---

*) Comment. in Apocalyps. cap. 34. *Καὶ Παπίας δὲ οὕτως ἐπὶ λέξεως· ἐνίοις δὲ αὐτῶν, δηλαδὴ τῶν πάλαι θείων ἀγγέλων, καὶ τῆς περὶ τὴν γῆν διακοσμήσεως ἔδωκεν ἄρχειν, καὶ καλῶς ἄρχειν παρηγγύησε.* Was das folgende *καὶ ἑξῆς φησιν· εἰς οὐδὲν συνέβη τελευτῆσαι τὴν τάξιν αὐτῶν* eigentlich heißen soll, wage ich nicht genau zu bestimmen.

**) V. 33. Diese Nachricht aus dem Reiche Gottes, die Christus gegeben haben soll, klingt freilich höchst fabelhaft, und wir müssen es dem Eusebius wol glauben, daß Papias dergleichen einfach und buchstäblich genommen hat. Aber verwerfen wir deshalb alle Nachrichten des Irenäus, weil er dieses ganz ernsthaft und eben so nacherzählt?

***) Sie kommt dreimal vor, einmal bei Oecumenius zu Act. 1, 18. T. I. p. 11 Ed. Frcof. und zweimal bei Theophyl. zuerst kürzer zu Matth. 27, 5 Ed. Venet. T. I. p. 154 hier jedoch ohne den Papias zu nennen, und dann sehr ausführlich zu Act. 1, 18. T. III. p. 16.

Herrn commentirt hat, nicht aber evangelische Erzählungen, kann er nur vorgetragen haben zu solchen Aeußerungen wie Matth. 26, 24 und Luk. 22, 21. 22. Aber aufgehellt wird auch dieser Ausspruch nicht weiter, Judas mag so gestorben sein oder so. Rechnet also Papias auch dergleichen Beschreibungen und Erzählungen, die mit einem Ausspruch Christi in irgend einer Verbindung stehen, mit zur *ἑρμηνεία* desselben: was für ganz verschiedenartige, gleichviel ob hebräisch oder griechisch verfaßte, Benuzungen und Bearbeitungen der Sammlung des Matthäus können dann nicht unter jener Formel *ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἠδύνατο ἕκαστος* zusammengefaßt sein? Benuzungen einzelner Theile, wenn sie homiletisch auseinandergelegt und auf gegebene Verhältnisse angewendet wurden; Bearbeitungen, theils rein erklärende, wenn jemand die Schwierigkeiten, die sich beim Verständniß darbieten, möglichst zu lösen suchte, theils so gemischte und durch mancherlei Abschweifungen bunte wie die Arbeit des Papias auch gewesen sein würde, wenn er die Sammlung des Matthäus zum Grunde gelegt hätte. Aber warum nicht auch nach seinem Sprachgebrauch solche, wenn einer zu den Reden und Aeußerungen Christi die örtlichen und zeitlichen Verhältnisse hinzufügte, unter denen sie gesprochen werden? Denn das trägt[145]

Die Vergleichung derselben würde hier zu weit führen. Nur so viel ist mir gewiß, daß der Ref. bei Oecum. die Angabe, Judas sei von einem Wagen zu Tode gequetscht worden, nur geschlossen hat, daß aber der Widerspruch gegen die Erzählung unseres Matth., wie Theophyl. ihn in der ersten Stelle ausspricht, daß nämlich Judas an dem Erhängen nicht gestorben, sondern damals ins Leben zurükgekehrt sei, auch nicht dem Papias angehört. Nach der zweiten Stelle Theophylakts und nach Oekumen. muß man glauben, diese Erzählung habe bei Papias mit den Worten angefangen, *Μέγα δὲ ἀσεβείας ὑπόδειγμα*, und dann folgt von selbst, daß er die unsrige vom Erhenken gar nicht gekannt habe. Sollte ihm demohnerachtet unser Matthäusevangelium bekannt gewesen sein? Das würde ich dann lieber verneinen. Aber freilich möglich bleibt es, daß jener bestimmte Widerspruch auch bei Papias vorangegangen und nur nicht wörtlich in die Berichte mit aufgenommen ist.

ja offenbar weit mehr zum Verständniß bei, ist weit mehr hermeneutisch als jene beiläufigen abschweifenden Erzählungen!

Und diese Arbeiten anderer über die Sammlung des Matthäus scheinen uns ja nicht ganz verloren gegangen zu sein, ja sie haben uns wol die Sammlung selbst mit erhalten. Denn eine solche Arbeit ist unser Matthäusevangelium; es verhält sich zu der apostolischen Redensammlung genauer betrachtet gerade so wie ich eben beschrieben. Es schließt diese Sammlung in sich, und fügt die örtlichen und zeitlichen Verhältnisse hinzu, an Stellen wo nicht zu fehlen war, aus der mündlichen Ueberlieferung der ursprünglichen und eigentlichen Evangelisten; oft aber auch so, daß man dem Bearbeiter seine Unsicherheit anmerkt. Dann hat er nur allgemeine Oertlichkeiten, den Berg, den See, und allgemeine Zeitlichkeiten, wie sie immer wiederkehren mußten, Christus zieht in den Städten umher und lehrt in den Schulen, oder er reist und das Volk sammelt sich um ihn her, er leidet unter dem Gedränge, er heilt und thut Wunder, oder er kehrt zurükk in die Stadt, wo er seinen gewöhnlichen Wohnsiz hat. Meine Absicht ist hier keinesweges, eine genaue Analyse des Evangeliums zu geben, noch auch diese Ansicht von demselben mit der herrschenden nach allen Seiten zu vergleichen, oder die bereits mehrmals gegen den apostolischen Ursprung dieses Evangeliums erhobenen Zweifel hierauf zurükkzuführen, sondern nur vorläufig diese beiden Punkte aufzustellen, einmal daß wir keine Ursache haben zu läugnen, was uns ein so alter und hiezu wol befähigter Berichterstatter erzählt, daß der Apostel Matthäus in palästinensischer Mundart eine Zusammenstellung von Reden und Aussprüchen Christi verfaßt habe, über welche hernach viele andere, jeder auf seine Weise, gearbeitet haben, und dann daß
746 unser Matthäusevangelium eine solche Arbeit ist, und eben davon seinen Namen *κατὰ Ματθαῖον* führt, weil es auf jener Schrift des Matthäus beruht. Das erste halte ich schon für hinlänglich beglaubigt, indem der Sprache die größte Gewalt anthun muß, wer die Worte des Papias anders erklären will. Das andere

möchte ich gern noch etwas deutlicher machen, um die Aufmerksamkeit der Sachkundigen darauf zu lenken, aber ich kann jezt nur der Probe wegen versuchen aus dem jezigen Buch die Grundschrift auszuscheiden, und hie und da bemerklich machen, wie gut oder schlecht die spätere Arbeit sich anschließt.

Lassen wir vorläufig alles frühere, und fangen da an, wo wir erst *λόγια* suchen können, nämlich wo Christus öffentlich auftritt. Hier tritt uns nun als erster Abschnitt der Sammlung entgegen Kap. 5—7. Ich nenne die Bergpredigt eine Gnomologie, ohne bestreiten zu wollen daß nicht größere Stükke zusammengehören, aber sehr gewiß, daß sie nicht so als Eines von Christo ist gesprochen worden. Der Schein ihrer Einheit kommt auf die Rechnung dessen, der den historischen Rahmen um das erste Werk anfertigte; dieser Schein entsteht dadurch, daß dieser Christum, nach einer solchen allgemeinen Darstellung, die wir Kap. 4, 23—25 lesen, auf einen Berg, den wir nun im ganzen galiläischen Lande zu suchen haben, hinauf, und wo dieser wahrscheinlich erste Abschnitt der Sammlung zu Ende ging, von dem Berge wieder herabsteigen läßt, um nach Kapernaum zu gehen. Freilich wird dieser Schein noch verstärkt durch die Formel 7, 28 *Καὶ ἐγένετο, ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους.* Allein diese wird keinen, der einmal den rechten Gesichtspunkt gefaßt hat, irren: wir finden ähnliche, wo Christus eben so wenig das so umrahmte hinter einander gesprochen hat. Ein zweiter Abschnitt der Sammlung ist Kap. 10, Vorschriften für die Apostel. Auch für diese folgt mithin aus der Formel Kap. 11, 1 *Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς διατάσσων τοῖ κ. τ. λ.* nicht, daß dieses hinter einander als Eine Rede gesprochen worden. Hoffentlich wird die Formel schon hier beim zweiten Male jedem geläufig als Schluß für einen Abschnitt der Redensammlung und Uebergang zu anderem. Die Einleitung mußte hier natürlich das Namensverzeichniß der Apostel geben und ihre beglaubigenden Vorrechte anführen; aber das unmittelbar vor-

hergehende Wort *) steht in einer so genauen Verbindung mit dieser Ausrüstung der Apostel, daß ich nicht zweifle, dieses habe auch bei dem Apostel an der Spize der folgenden Vorschriften gestanden, und daher sehe ich schon 9, 35. 36 als die gewöhnliche Einleitung unsers Evangelisten zu diesem Abschnitt an. Ein dritter Abschnitt aus dem Werk des Matthäus ist die Sammlung von Gleichnissen Kap. 13, 1—52. Daß diese nicht können so hinter einander gesprochen sein, liegt nicht nur in der Natur der Sache, sondern es läßt sich auch aus der Erzählung selbst auf das deutlichste nachweisen. Aber sie standen mit großem Recht ihrer Gleichartigkeit wegen in den *λογίοις* neben einander, und darum sind sie auch eben so eingerahmt; vorne die allgemeine Oertlichkeit, der See und der so häufige Zustand des Gedränges, und zum Schluß V. 53 das gewöhnliche *Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τὰς παραβολὰς ταύτας* und die allgemeine Oertlichkeit *μετῆρεν ἐκεῖθεν*; man kann aber hier, wie ich schon anderwärts bemerklich gemacht habe, nicht einmal wissen wo das *ἐκεῖ* ist. Wenn ich nun springe bis zum 18. Kap.: so will ich damit keineswegs behaupten, daß in dem zwischenliegenden nichts aus der apostolischen Sammlung sei, sondern nur keine so zusammenhängende Masse. Aber Kap. 18 sind wieder sehr verwandte Sprüche, die unter sich keineswegs
748 genau zusammenhängen, aber sie drehen sich alle um die Vorstellung von Abstufungen und Werthdifferenzen im Himmelreich; und ich denke sie haben als solche auch in der Sammlung einen abgesonderten Abschnitt gebildet. Die Einleitung konnte hier, wo Christus es mit den Aposteln allein zu thun hat, nicht füglich viel anders sein als wir sie 18, 2 lesen, und der Schluß und Uebergang 19, 1 ist der gewöhnliche *καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους, μετῆρε κ. τ. λ.* Das 23. Kap. sondert sich zwar nicht auf eben so bestimmte Weise von dem vorhergehenden und folgenden: aber ich bin doch ge-

*) 9, 37. ὁ μὲν θερισμὸς πολύς, οἱ δὲ ἐργάται ὀλίγοι κ. τ. λ.

neigt, es für eine besondere Abtheilung des Grundwerkes zu halten, wenn gleich das Ende des Kapitels sich mit seinem Inhalt gewissermaßen zum folgenden hinneigt. Denn die Einleitung desselben hängt doch gar nicht so mit dem vorhergehenden zusammen, daß es aus Einem Stükk damit zu sein scheinen könnte. Damals, als niemand ihn mehr zu fragen wagte, redete er mit der Menge und seinen Jüngern, und das folgende hat wieder an dem *ἐξελθὼν ἐπορεύετο, καὶ προςῆλθον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἐπιδεῖξαι αὐτῷ τὰς οἰκοδομὰς τοῦ ἱεροῦ* seine besondere dem bisherigen ganz verwandte Einleitung. Dieser Abschnitt hat zwar dem Inhalt nach eine gewisse Aehnlichkeit mit dem antipharisäischen in der Bergpredigt; allein die Stimmung und die Combinationsweise fühlt sich doch so verschieden heraus, daß Matthäus, wenn er auch auf die Zeiten gar keine Rükksicht genommen hätte bei der Anordnung seines Stoffs, dennoch Grund genug gehabt hat diese Sprüche von jenen zu sondern. Diese Vergleichung also der Disciplin, daß ich so sage, seiner Schule mit der pharisäischen, und die Weissagung des Kampfes, der sich aus dieser Differenz entwikkeln werde, bildete mit Recht einen eigenen kleinen Abschnitt. Wiewol es daher abweichend erscheint, daß zwischen diesem Abschnitt aus der Sammlung und dem folgenden nichts anderes eingetragen ist: so kann ich mich doch nicht 749
überwinden beide als ursprünglich eines anzusehn, und die den andern Einleitungsformeln unsers *ἑρμηνευτῆς* so ähnliche 24, 1 dem Apostel zuzuschreiben. Daß nun Kap. 24 und 25 in der Sammlung so zusammengestellt waren, muß jeder eben so natürlich finden, als unwahrscheinlich ist daß Christus dieses so hintereinander sollte gesprochen haben. Von den Gleichnissen in diesem Abschnitt gilt in Beziehung auf die im 13. Kapitel übrigens dasselbe, was von Kap. 18 in Vergleich mit Kap. 5 gesagt worden ist. Das Ende ist wie immer bezeichnet, denn es wird auch von diesem Redeabschnitt zu den folgenden Erzählungen der Uebergang ganz auf die gewohnte Weise gemacht durch *καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους*; so

daß sich in der That behaupten läßt, wo nur diese an sich betrachtet sonderbare hieraus aber sich ganz leicht erklärende Formel bei unserm Evangelisten vorkommt, da bezeichnet sie auch das Ende eines Abschnittes der apostolischen Sammlung.

Wenn wir nun diese neun Kapitel unseres Evangeliums *κατὰ Ματθαῖον* unbedenklich auf den Apostel, der die Reden Christi zusammenstellte, zurükkführen können, uns aber nun, abgesehen von unserm Evangelium, seine Arbeit im ganzen vergegenwärtigen wollen: so müssen wir gestehen, er hätte doch gar vieles und zwar dem hier vorliegenden ganz gleichartiges, mithin offenbar auf seinem Wege liegendes, übergehen müssen in den Aussprüchen Christi, wenn er nur solche hätte zusammenstellen wollen, für die es nur einer gemeinsamen Ueberschrift bedurfte, wie Gleichnisse, oder gegen die Pharisäer, oder Regeln für die Apostel ꝛc., und alle ausschließen, zu deren Verständniß doch einige Kenntniß der veranlassenden Umstände gehörte. Wenn diese nur möglichst kurz mitgetheilt wurden ohne irgend einige Ausmalung lediglich um der Rede willen: so blieb das Buch ganz
750 seinem Charakter getreu, und konnte immer noch ohne weiteren Zusaz durch *τὰ λόγια συνεγράψατο* auf das passendste beschrieben werden. Von dieser Art giebt es nun viel in unserm Evangelio, aber es ist nicht mehr so leicht zu bestimmen, was davon jener Quelle angehören mag und was unser Evangelist aus anderweitigen besonderen Quellen oder gemeiner Ueberlieferung geschöpft haben mag. Denn da solche Reden, die eigentlich Antworten waren oder Entgegnungen, auch in der apostolischen Sammlung, wenn sie auch durch eine gemeinsame Ueberschrift verbunden waren, doch der Natur der Sache nach sich mehr vereinzelten: so konnte auch der Evangelist leichter Veranlassung finden sie zu zerstreuen und anderes dazwischen zu schieben. Daher ist hier wol jede Sonderung sehr mißlich, und ich will nur einer einzigen Anzeige nachgehn. Die Formel Kap. 22, 46 *καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο ἀποκριθῆναι αὐτῷ λόγον, οὐδὲ ἐτόλμησέ τις ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας ἐπερωτῆσαι αὐτὸν οὐκέτι* in Verbin-

bung mit dem folgenden τότε ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησε κ. τ. λ. hat
so viel Verwandtschaft mit den bisher aufgezeigten Uebergangs=
formeln des Bearbeiters, und sezt sich so leicht in die um, Und
es geschah, nachdem Jesus vollendet hatte ihnen allen zu ant=
worten, redete er zu dem Volk und seinen Jüngern, daß sich die
Vermuthung fast unwiderstehlich aufdringt, hier ende ein solcher
Abschnitt aus der matthäischen Sammlung, welcher Antworten
Christi enthielt. Nun finden wir dergleichen von der angezeig=
ten Stelle rükkwärtsgehend zunächst 22, 35—45. Die Anknü=
pfung V. 34 ist auch hier nur eine nicht sehr glükkliche Ueber=
gangsformel; denn daß Christus die Sadducäer zum Schweigen
gebracht hatte, konnte für die Pharisäer kein besonderer Grund
sein ihn zu versuchen, sondern hätte sie eher günstig für ihn stim=
men müssen. Ferner Frage und Antwort 22, 23—33. Beide
Stellen zeigen eine so große Analogie in der Behandlung, daß
sie in dem apostolischen σύγγραμμα sehr natürlich ihre Stelle 731
neben einander fanden. Der eigentliche Anfang dieses Abschnit=
tes scheint aber 21, 23 zu sein; und ich glaube, daß das zweite
Gleichniß 22, 1 unmittelbar hinter dem ersten, wie es 21, 44
schließt, gefolgt ist, und nur der Evangelist hat, um besser zu=
sammen zu ketten, V. 45. 46 eingeschoben. Allein freilich auch
20, 20—28 ist Antwort auf eine Frage und 19, 27—20, 16
ebenfalls, und dann noch weiter rükkwärts 19, 16—26 und
19, 3—12. So daß alle diese Stükke könnten zu derselben Ab=
theilung der Sammlung gehört haben. Der Grund, wider seine
sonstige Gewohnheit einen Abschnitt der Sammlung zu unterbre=
chen und anderes zwischen einzuschieben, läge dann für den Evan=
gelisten in der Andeutung daß die Frage 21, 23 sich auf Christi
Verkehr im Tempel bezog, weshalb er denn Christum allmählig
mußte nach Jerusalem bringen. Und in der That die Andeu=
tung 19, 1 μετῆρεν ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας κ. τ. λ. und alles
was er von hier an aus andern Quellen eingeschoben hat 19,
13—15; 20, 17—19 und 30—34, endlich 21, 1—22, hat
offenbar diese Richtung. Will aber jemand auch das 18. Kap.

schon lieber zu diesem Abschnitt rechnen', um es nicht als einen besonderen betrachten zu dürfen: so wüßte ich nicht viel dagegen einzuwenden. Aus diesem ganzen Körper des Evangeliums, der das öffentliche Leben und Lehren Christi umfaßt, blieben also zunächst nur Kap. 8 und 9 übrig, ferner Kap. 11 und 12, wenn anders nicht Kap. 11 auch der Sammlung angehört. Denn es enthält auch fast lauter Rede Christi in vier verschiedenen Absäzen, die unverbunden auf einander folgen, zuerst Auseinandersezung der Differenz zwischen dem Täufer und ihm, dann über das Verhalten des Volkes zu beiden, Drohung gegen die, unter denen er sich vergeblich mühe, und neue allgemeine Einladung unter Bezeugung seines Einverständnisses mit der göttlichen Ord-
752 nung. Eben so möchte ich auch noch den ersten Theil des 15. und den Anfang des 16. Kapitels gern der Sammlung vindiciren: allein diese Stellen heben sich zu wenig heraus und sind zu nahe mit dem was mehr Erzählung ist verbunden, als daß sich über sie etwas mit gleicher Sicherheit behaupten ließe. Und wie leicht konnte auch in eine Zusammensezung wie unser Evangelium manches aus anderen Quellen kommen, was sehr gut in der Sammlung hätte Plaz haben können, was aber doch nicht aus ihr genommen ist und nicht in ihr gestanden hat. Es schien mir aber gerathen bis an diese Grenze zu gehen, damit sich desto deutlicher zeige, wie die Sicherheit des Urtheils abnimmt, wenn die Beschaffenheit des Stoffs und die Art wie er eingereiht ist, nicht mehr die gleiche Indication geben. Was nun noch übrig ist aus jenem Hauptstükk des Evangeliums, das sind solche Elemente der evangelistischen Ueberlieferung, wie einige Heilungen, die Speisung, die Verklärung, der Einzug, die in keiner zusammenhangenden Relation, wie der Verfasser doch eine geben wollte, fehlen durften. Doch hiemit haben wir es für jezt nicht zu thun. Außer diesem Hauptstükk aber, vor Kap. 5 und nach Kap. 25, glaube ich nicht daß wir Bestandtheile unserer apostolischen Sammlung zu erwarten haben. In den Tischreden Kap. 26, 17—35 ist zuviel dialogisches, und noch weniger konnte

die Leidensgeschichte, wieviel herrliche Aussprüche Christi auch darin vorkommen, in einer Schrift Plaz finden, die nur Reden Christi zusammenstellen wollte, vielmehr konnte diese sehr schikklich mit den lezten Reden Christi von seiner Wiederkunft schließen.

Uebrigens will ich keinesweges behaupten daß unser Evangelium die ganze Sammlung des Apostels in sich aufgenommen habe. Vielmehr ist mir dieses eher unwahrscheinlich. Denn es wäre zu wunderbar, wenn alle einzelnen Theile sich gleich gut auf solche Weise, wie hier geschehen ist, hätten behandeln lassen, zu wunderbar, wenn nicht auch die Vorliebe für einige Theile 753
des Ganzen andern sollte geschadet haben. Daher können wol andere ähnliche Bearbeiter anderes aufgenommen haben *), und manches, was wir in dem unsrigen finden, ausgelassen. Denn es scheint deren mehrere gegeben zu haben, welche die apostolische Sammlung in demselben Sinne behandelten wie unser Evangelium, so daß man den Namen εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον gewissermaßen als einen Familiennamen ansehen muß. Nachrichten haben wir von zweien dergleichen, nämlich dem εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους, und dem Evangelium dessen sich die Ebioniten bedienen. Ja ich möchte sagen, wenigstens von zweien; denn unter den Erwähnungen, die uns übrig geblieben, latitiren wahrscheinlich noch mehrere von einander verschiedene Recensionen, ohnerachtet der einen Stelle des Hieronymus, wo er auch diese beiden als eines ansieht **). Denn da er sonst nirgends des besonderen Evangeliums der Ebioniten erwähnt: so scheinen sie hieher nur der Verwandtschaft wegen aus Versehen gekommen

---

*) Nur so viel mag wol mit ziemlicher Gewißheit behauptet werden können, daß von den Reden, welche Johannes uns aufbewahrt hat, in der Sammlung des Matthäus nichts enthalten gewesen ist, was auch damit zusammenstimmt, daß er von einem überwiegend palästinensischen Standpunkt ausging.

**) Comment. in Matth. cap. XII, 13. In evangelio, quo utuntur Nazareni et Hebionitae, quod nuper in graecum de hebraeo sermone transtulimus, et quod vocatur plerisque Matthaei authenticum.

zu sein, wogegen die Unterscheidung, die sich bei Epiphanius fin-
det, zu bestimmt ist, um sie zu übersehen. Denn dieser nennt
das Evangelium, dessen sich die Nazaräer bedienen, ein vollstän-
digstes Matthäusevangelium, das der Ebioniten aber ein ver-
754 fälschtes und beschnittenes *); und einen andern Maaßstab als
den kanonischen Matthäus kann er hier nicht angelegt haben.
Wenn sich also beide zu diesem entgegengesezt verhalten: so kön-
nen sie nicht dasselbe gewesen sein. Nun will ich freilich nicht
behaupten, der Ausdrukk *πληρέστατον* sei im Vergleich mit dem
kanonischen Matthäus gemeint, als ob der nazarenische Matthäus
vollständiger gewesen wäre als der unsrige; sondern nur im vor-
aus als Gegensaz gegen das ebionitische gestellt, oder bezüglich
auf die vorher abgehandelten Cerinthianer, welche ebenfalls einen
unvollständigen Matthäus hatten; aber auch so bliebe doch im-
mer der Unterschied zwischen dem nazarenischen und dem ebioni-
tischen, wenn jenes auch nur in hebräischer Sprache genau unser
Matthäusevangelium war. Das verstümmelte läßt sich auch
keinesweges auf die Genealogie ausschließlich beziehen; denn Epi-
phanius ist über die Nazaräer ungewiß, ob sie die Genealogien
abgeschnitten haben, und nennt ihr Evangelium doch das voll-
ständige. Auch sagt er von den Cerinthianern bestimmt, daß sie
die Genealogien gebraucht, und wir hätten dann doch zwei auf
verschiedene Weise verstümmelte Matthäusevangelien. Nun aber
kann ich auch dieses keinesweges so verstehen, als ob sie unsern
gegenwärtigen Matthäus vor sich gehabt und daraus beliebig
dies und jenes weggelassen hätten. Dagegen sprechen zu be-
stimmt die angeführten Verfälschungen, die zum Theil von sol-
cher Art sind, daß man sie nur als ursprünglich verschiedene Er-
zählungen derselben Begebenheit ansehen kann **); andere sind

*) Haeres. 29, 9 und 30, 13.

**) z. B. die Erwählung der Apostel aus dem ebionitischen Evange-
lium bei Epiphanius; ingleichen ebendas. die Erzählung von der Taufe
Christi, die zugleich bedeutend abweicht von dem was nach Hieronym.
(zu Jes. 11, 2) in dem Evangelium der Nazaräer stand.

so, daß wir ihnen in unserm Matthäus gar keinen Platz anweisen könnten *) Ja ich möchte behaupten, aus dem, was uns 755
Epiphanius aus diesem Evangelium mittheilt, ließe sich mit ziemlicher Sicherheit schließen, wenn es irgend nur Einheit des Charakters und des Stils gehabt hat, muß das erzählende fast durchaus abweichend von unserm Matthäus gewesen sein. Da nun auch der Anfang, wie man deutlich sieht, gefehlt hat: wie ist man dazu gekommen es einen Matthäus zu nennen, wenn es nicht wenigstens eine eben so durchgehende Aehnlichkeit gab zwischen beiden als die Verschiedenheit offenbar durch das ganze durchgegangen sein muß? Und diese Aehnlichkeit wird dann wol in nichts anderem zu suchen sein, als in der beiden gemeinschaftlichen Grundlage, der apostolischen Redesammlung, durch welche eine Gleichheit der Anordnung auch in den dazwischen geschobenen Erzählungen schon mit bedingt war. Hiegegen wird wol niemand aus dem Grunde Einspruch thun, daß in diesen Evangelien nicht nur Erzählungen, sondern auch einzelne Aussprüche Christi gestanden haben, die unserm Matthäus fremd sind. Denn einestheils können ja diese auch grade in Erzählungen vorgekommen sein; anderntheils ist es wol höchst natürlich, daß auch von der apostolischen Sammlung selbst Abschriften entstanden, welche durch Glossen aus der gemeinsamen Quelle der evangelistischen Ueberlieferung bald mehr bald weniger sachgemäß und authentisch vermehrt wurden. Allein ich bin nicht nur genöthiget, das nazaräische und das ebionitische Evangelium als nicht nur von unserm Matthäus, sondern auch unter sich verschieden anzusehen, sondern auch, wenn ich alle hieher gehörigen Stellen des Hieronymus zusammennehme, kann ich mich nicht überzeugen daß er überall von derselben Abfassung rede. Auch abgesehen von der schwerlich unverdorbenen Stelle **), wo er selbst jenes hebräische
Buch, von welchem er wußte daß es in Cäsarea war, und wel- 756

*) Wie das Verbot der Opfer bei Epiph. 39, 16.

**) Catalog. script. s. v. Matthaeus.

ches er in Beröa zum Abschreiben erhielt, als die Urschrift unseres kanonischen Matthäus darstellt, da er dies sonst *) nur als eine weitverbreitete Meinung ausspricht, läßt sich schwerlich begreifen, wie er diese Vorstellung, die ihm aus jenem Exemplar, welches er abgeschrieben, und — denn dieses wird doch dasselbe gewesen sein — aus welchem er seine griechische und lateinische Uebersezung des Evangeliums καθ' Ἑβραίους angefertigt hat, als völlig unzulässig und grundlos erscheinen mußte, nicht offener und stärker widerlegt hat, sondern sie mehrere Male unter verschiedenen Formeln wiederholt, eben indem er Stellen anführt, welche von unserm Matthäus ganz fremdartig abstechen. Ich weiß dies nur entweder dadurch zu erklären, daß er wirklich insgeheim jenes Evangelium für das ursprüngliche Werk des Apostels gehalten hat, und den kanonischen Matthäus für eine Umarbeitung mehr als eigentliche Uebersezung, weshalb er denn auch jenes sogar ins griechische übersezt hatte, um es auch unter den griechisch redenden Christen neben dem kanonischen in Umlauf zu bringen. Oder er müßte doch, außer jenem welches er übersezte, noch andere Exemplare unter demselben Titel gekannt haben, welche unserm Matthäus bedeutend näher standen; es habe aber nicht auf seinem Wege gelegen, das Verhältniß zwischen beiden genau zu ermitteln, und darum habe er auf der einen Seite die Meinung ebenfalls nicht ohne eine gewisse stillschweigende Beistimmung vorgetragen, welche das Evangelium der Ebräer mit unserm Matthäus identificirt, auf der andern Seite aber es sich zum besonderen Geschäfte gemacht, Stellen mitzutheilen, aus welchen jedem die große Verschiedenheit zwischen beiden recht mußte in die Augen springen. Beides erklärt einigermaßen, bei-
757 des hat auch seine großen Unwahrscheinlichkeiten; aber ich sehe kein drittes, und einer Erklärung bedürfen doch diese übel zusammenklingenden Angaben allemal. Nur so viel scheint mir festzustehen, daß mehrere Evangelienbücher ohnerachtet sehr bedeuten-

*) Vergl. die oben angeführte Stelle Comment. in Matth. zu 12, 13.

der Verschiedenheiten doch so mit einander verwandt waren, daß sie insgesammt auf den Matthäus zurükkgeführt wurden, daß einige *) von diesen in aramäischer Sprache vorhanden waren und deshalb auch den gemeinsamen Namen καθ' Ἑβραίους führten, daß der Apostel Matthäus keines von allen diesen verfaßt hat, sondern nur in aramäischer Sprache diejenige Sammlung von Reden und Aussprüchen Christi, welche Papias ihm zuschreibt, daß diese jener ganzen Familie von Evangelienbüchern zum Grunde gelegen hat, daß auch von unserm kanonischen Matthäusevangelium der eigentliche Verfasser unbekannt ist, und nicht bewiesen werden kann, es sei ebenfalls ursprünglich aramäisch abgefaßt worden, endlich daß Papias Schriften aus dieser Familie gekannt und sie unter der Formel ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἠδύνατο ἕκαστος mit zusammengefaßt hat.

Eben so wenig aber, glaube ich, dürfen wir uns bedenken zu behaupten daß die Schrift des Matthäus auf die übrigen kanonischen Evangelien keinen ähnlichen Einfluß ausgeübt hat. Denn von Johannes ist nicht nöthig etwas zu sagen; der Verfasser unseres Lukas aber, von dem wir nicht einmal wissen, ob er des aramäischen kundig gewesen, hat die Redesammlung, wenn auch gekannt, doch augenscheinlich nicht gebraucht, auch nicht brauchen können, da er viele Aussprüche Christi, welche Matthäus gleich in seinem ersten Abschnitt von ihrem geschichtlichen Zusammenhang abgerissen mit ähnlichen vereinigt gab, in seinen Materialien in ihrem wirklichen Zusammenhange fand. Sein Verhältniß zu unserm Matthäusevangelium aber, vornehmlich in den mehr erzählenden Theilen, ist eine hieher gar nicht gehörige Frage. Näher unserm Gegenstand verwandt wäre es, zu erfor-

*) Denn der auch unvollständige Matthäus der Cerinthianer war wol schwerlich aramäisch. Irenäus freilich scheint L. III. 11, 7 von diesen zu sagen, sie hätten das Evangelium des Markus gebraucht; allein dies kann, wenn er wirklich diese Secte meint, nur ein Mißverständniß sein, da Epiphanius ausdrükklich sagt daß sie den Matthäus wegen der ἔνσαρχος γενεαλογία gebrauchten.

schen, ob die im Lukas vorkommenden Gleichnisse und anderweitigen Reden Christi, welche unser Matthäusevangelium nicht kennt, nur von dem Verfasser des lezteren übergangen worden, oder ob und warum sie auch in der Sammlung des Apostels gefehlt haben. Was endlich den Markus betrifft: so führt das Zeugniß unseres Papias uns gänzlich von Matthäus ab auf eine andere Quelle hin.

Dieses Zeugniß ist nun ausführlich genug, aber auch nicht minder schwierig, und theils wol deshalb, theils auch weil man unser Markusevangelium fast immer nur in Bezug auf die beiden andern zu betrachten pflegt, weniger, als es mir zu verdienen scheint, berükksichtiget worden. Papias nämlich handelt von einer Schrift eines Markus, deren Entstehung er ziemlich genau beschreibt, und von der er mit einem solchen Interesse spricht, wie er schwerlich würde gethan haben, wenn er sie nicht selbst gekannt hätte. Ob aber diese Schrift unser gegenwärtiges Markusevangelium ist, das ist mir wenigstens im höchsten Grade zweifelhaft; und muß die Frage verneint werden, so entsteht dann die zweite Frage, wie sich unser Evangelium zu jener Schrift verhält; eine Frage, mit deren Beantwortung wir schwerlich so weit kommen werden als beim Matthäus möglich war. Die Entstehung der Schrift beschreibt er folgendermaßen. Ein Markus — ob das neue Testament dieses Namens nur einen er-
759 wähnt oder mehrere, und ob der unsrige dieser oder einer von diesen ist, das kann vor der Hand ganz gleichgültig sein, — aber einer dieses Namens, sagt Papias, sei der ἑρμηνευτὴς des Petrus gewesen; und hier trage ich allerdings kein Bedenken das Wort durch Dolmetscher zu übertragen. Denn es folgt hernach ausdrükklich, er habe den Petrus begleitet, also ist auch ἑρμηνευτὴς so zu verstehen wie es sich hiezu schikkt. Einen Erklärer oder Commentator brauchte Petrus nicht wo er selbst war, und schwerlich läßt sich ein anderes Verhältniß denken, als daß er der Sprache wegen einen brauchte, der ihn verständlich machte, und auch wol keine andere Sprache als die griechische, deren des-

halb Petrus nicht ganz unkundig gewesen zu sein braucht, um
doch eines zu bedürfen, der dasjenige dolmetschte, was er geläu-
fig nur in seiner Muttersprache auszudrükken wußte, und der
ihm einhalf, wenn ihm irgendwo ein Ausdrukk abging. Nun
habe Petrus, wie es das Bedürfniß seiner Belehrungen mit sich
brachte, in denselben auch Reden und Thaten Christi angeführt;
und was hievon Markus mit seinem Gedächtniß aufgefaßt, das
habe er genau niedergeschrieben, *ἀκριβῶς ἔγραψε* sagt Papias
οὐ μέντοι τάξει *). Der Sinn dieser lezten Worte muß vor-
züglich festgestellt werden; aber ich glaube, wenn man alles zu-
sammennimmt, können sie unmöglich etwas anderes heißen als
nur vereinzelt ohne Zusammenhang **). Es könnte zwar an
und für sich betrachtet auch heißen, nicht in der gehörigen Ord-
nung, und dann wäre der Sinn, daß Markus die richtige Zeit- 760
ordnung oft verfehlt oder eine sachliche Ordnung, die er einge-
leitet, nicht festgehalten habe. Allein was Papias oder vielmehr
der *πρεσβύτερος*, aus dessen Munde jener referirt, zur Entschul-
digung des Markus sagt, führt offenbar auf jenes, wie auch der
ganze Zusammenhang der Rede. Petrus kann doch in seinen
Lehrvorträgen, die er nach dem Bedürfniß einrichtete, und bei
denen es gar nicht auf eine geschichtliche Zusammenstellung der
Reden des Herrn abgesehen war ***), aus dem Leben Christi
immer nur einzelnes als Beispiel oder des Beweises halber an-
führen; und wenn nun Markus keine andere Quelle hatte, wie
sollte er auch nur auf den Gedanken kommen, aus solchen Bruch-
stükken eine zusammenhängende Geschichte zu machen? Eben die-

---

*) Daß das Punkt hinter *ἔγραψε* gelöscht werden muß, bedarf keiner Erwähnung.

**) Das wesentliche in der militärischen Bedeutung von *τάξει* scheint überall das geschlossene Glied zu sein. So kommt auch *τάξει* vor dem *σποράδην* entgegengesezt (Polyb. 10, 30. 9); was also *οὐ τάξει* ist, das ist *σποράδην*, vereinzelt, zerstreut, jedes für sich.

***) *ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν ποιούμενος τῶν κυριακῶν λόγων.*

ser gänzliche Mangel einer andern Quelle für seine Aufzeichnung wird hier auf das bestimmteste vorausgesezt, und nur um jeden Gedanken an das Gegentheil abzuweisen, sagt der Referent ausdrükklich, Markus habe Jesum selbst niemals gehört, sei ihm auch niemals nachgefolgt, sondern nur späterhin dem Petrus *). Nicht minder deutlich zielt eben darauf das folgende. Denn wenn gesagt wird, Markus habe seine Achtsamkeit ganz darauf verwen-
761 det, nichts was er gehört hatte zu übergehen und nichts darin zu fälschen **): so hat er auf jenes andere, das, was er einzeln und in die Belehrungen des Apostels verflochten gehört hatte, unter sich in Verbindung zu bringen, gar nicht Bedacht genommen. Offenbar liegt auch in dieser Erzählung des Papias, daß Petrus an dieser Schriftstellung des Markus gar keinen Theil weiter genommen; ganz gegen das was die spätern nach der gewöhnlichen Art in die Quellen noch von ihrem Wasser zuzugießen, auch hieraus gemacht haben. Denn alles, was zu Gunsten des Markus gesagt wird, könnte ihn auch nicht im geringsten wegen des Mangels an *τάξις* entschuldigen, wenn Petrus mit Hand angelegt hätte. Darum muß man eher glauben, Markus habe nur hinter dem Rükken des Petrus, oder vielleicht erst als er nicht mehr mit ihm in dieser Verbindung stand, das gehörte niedergeschrieben.

Was war also diese Schrift des Markus, welche Papias uns beschreibt? Eben so wenig unser Markusevangelium, wie

*) *οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου, οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ· ὕστερον δὲ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ.* — Uebrigens ist schwer zu glauben, daß ein Bekannter und Zeitgenosse der Apostel, und auf einen solchen sagt doch Papias hier aus, von dem Johannes Markus, dessen Mutter ein Haus in Jerusalem hatte, und mit den ersten Jüngern so befreundet war, daß diese sich bei ihr versammelten und Petrus nach seiner Befreiung die Brüder gleich dort aufsuchte, so bestimmt sollte behauptet haben, er habe den Herrn selbst nie gehört. Also dieser Johannes mit dem Beinamen Markus ist wahrscheinlich nicht der, von dem die Rede ist.

**) *ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.*

die andere unser Matthäusevangelium; sondern auch eine Sammlung, eine Sammlung von einzelnen Zügen aus dem Leben Christi, gesprochenes und gethanes *), genau so wiedergegeben wie Petrus sie in seine Lehrvorträge eingestreut hatte, weder zu einem fortlaufenden ganzen verbunden, noch auch in bestimmten Abschnitten sei es nach der Zeitfolge oder nach einer sachlichen Ordnung gestellt, sondern aufgeschrieben wie sie einzeln in der Erinnerung hervortraten **). Und aufgezeichnet hat er sie wahr- 762
scheinlich griechisch, theils weil des aramäischen als des seltneren wol ausdrükklich würde gedacht worden sein, theils auch weil wir schon deshalb, weil Markus dem Apostel als Dolmetscher diente, voraussezen müssen daß ihm das griechische das gewohntere war.

So wäre denn diese Aussage des Papias freilich, wenigstens unmittelbar, keine Bewährung für unser Markusevangelium; allein sie muß uns mehr werth sein, als wenn sie nur jenes wäre. Denn wir können nunmehro nachweisen, was wir sonst nur als eine in hohem Grade wahrscheinliche Vermuthung aufstellen dürften, daß nämlich solche Sammlungen wie diese beiden Sammlungen von Reden und Sprüchen und Sammlungen von einzelnen Zügen und Thaten der zusammenhangenden Evangelienschreibung nach Art unserer synoptischen natürlich vorangegangen sind, weil in diesen Zeiten überwiegender Verkündigungsthätigkeit die schriftliche Auffassung nur auf eine sehr beschränkte Weise des Bedürfnisses wegen Raum fand. Aber nicht nur dieses, sondern auch daß die apostolische Predigt selbst eine Hauptquelle war für die überall die Verkündigung des Christenthums begleitende und vornehmlich da, wo nur erst ein unbestimmter Ruf von Christo hingedrungen war, sie wesentlich

*) ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα.

**) ὥςτε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος, οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν. Auch dieses ἔνια kann ja offenbar nicht so verstanden werden, als ob er anderes auch wol anders geschrieben als er sich erinnerte; sondern alles zwar schrieb er so, aber er schrieb überhaupt nur ἔνια.

unterstüzende evangelistische Erzählung und dann auch allmählig Geschichtschreibung. Wenn Markus, wie doch das wahrscheinlichste ist, noch als Dolmetscher des Petrus schrieb: so konnte er auch nicht anders als die Zeit dazu sich gleichsam abstehlen, und es wäre das unwahrscheinlichste von der Welt, daß er aus den Materialien, die er von Petrus auffing, sollte eine solche Schrift wie unser Evangelium gemacht haben; vielmehr ist das natürlichste grade das was uns Papias erzählt, daß er sich gern be-
703 gnügte, nur was ihm grade erinnerlich wurde, wenn er Muße gewann, möglichst genau niederzuschreiben. Auch dachte er dabei gewiß nicht an ein eigentliches Publicum, an eine öffentliche Bekanntmachung, sondern beabsichtigte, außerdem daß er das gehörte für sich selbst festhalten wollte, zunächst nur Mittheilung an diejenigen, welche sich dem Geschäft der Evangelisten widmeten. Und auch für diese war die vereinzelte Aufzeichnung das angenehmste; denn so konnte jeder jedes nach seiner besonderen Vortragsweise und seinen Zwekken gemäß sich selbst einreihen, wie ich denn solche nach verschiedenen Gesichtspunkten gemachte Zusammenstellungen einzelner Züge von der Art wie Markus sie lieferte, in unserm Lukasevangelium nachgewiesen zu haben hoffe. Wenn nun aber jemand diese Aufzeichnungen von Markus erhielt mit der Nachricht, es sei alles aus dem Munde des Petrus, und ein solcher schrieb nun eine zusammenhängende Geschichte Christi, welche aber vorzüglich diese Sammlung enthielt und nur soviel als nöthig anderes aufnahm: so konnte eine solche Schrift mit vollem Recht ein *εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον* heißen. Schwerlich hat man Grund genug gehabt von der Schrift, welche unter diesem Titel vorhanden gewesen ist, zu behaupten, daß sie auch unserm Matthäus verwandt gewesen; ich würde ihr lieber den eben bezeichneten Ursprung zuweisen. Und eben so wie Markus werden es auch wol die Gehülfen anderer Apostel gemacht haben. Kamen nun dergleichen Sammlungen solchen in die Hände, die ächtes und unächtes nicht gehörig zu unterscheiden wußten, oder die gar selbst von irrigen Meinungen über Christus

befangen waren: so konnten unter apostolischen Namen Evange-
lien erscheinen, wie *κατὰ Θωμᾶν* oder *κατὰ Βαρθολομαῖον*,
welche die Kirche als apokryphisch verwerfen mußte, ohne daß
man dennoch streng genommen sagen konnte daß sie jenen Apo-
steln wären untergeschoben worden.

Es soll mir zwar gar nicht unerwartet sein, wenn diejeni- 704
gen, die sich von gewohnten Vorstellungen nicht losmachen kön-
nen, hierüber nicht anders urtheilen, als daß ich mittelst eigner
Erfindungen aus unbedeutenden Zeilen eines unzuverlässigen Schrift-
stellers einen ganzen Roman gebildet hätte: allein mich will es
bedünken, daß in allem, was sonst seit geraumer Zeit über un-
sere Evangelien gesagt worden, mehr erfundenes ist als in dieser
Darstellung; und was den Papias betrifft, so sind diese Aussa-
gen nicht von der Art, daß jemand könnte eine Absicht gehabt
haben ihm etwas hierüber aufzubinden, das rechte wissen konn-
ten aber seine Abnehmer allerdings. Soll aber nun die Frage
beantwortet werden, ob auch unser Markusevangelium wegen sei-
ner Verwandtschaft mit der von Papias beschriebenen Schrift zu
diesem Namen gelangt sei, oder ganz unabhängig hievon: so ist
freilich große Behutsamkeit nöthig. Ist es nämlich so entstanden
aus dieser Sammlung wie das Matthäusevangelium aus jener:
so konnte es eben so gut von dem Verfasser der Sammlung ein
Εὐαγγέλιον κατὰ Μάρκον heißen als von deren Gewährsmann
und erstem Autor eines *κατὰ Πέτρον*. Es müßte dann, um die
Frage zu beantworten, zunächst untersucht werden, was für Ele-
mente unseres Markus sich wol dafür ansehen lassen, daß sie auf
diese Weise aus den Reden des Petrus könnten genommen sein.
Ohnstreitig ist diese Frage weit schwieriger als die verwandte beim
Matthäusevangelium; und indem ich sie hier nur aufstelle, da
meine Absicht nur dahin ging zu zeigen daß die Aussage des
Papias sich nicht auf unser Evangelium unmittelbar beziehen
könne, begnüge ich mich schließlich nur auf ein Paar dahin ge-
hörige Punkte aufmerksam zu machen.

Zuerst nämlich scheint der Umstand, daß unser Evangelium

wenig längere Reden Christi enthält, für seine Entstehung aus
765 der Sammlung des Markus zu sprechen. Denn dergleichen sich
über mehrerlei Gegenstände verbreitende Discurse konnte Petrus
nicht füglich in seinen Didaskalien mitgetheilt haben; und wo wir
dennoch in unserm Evangelium dergleichen finden, würden wir
sie vorläufig als hinzugekommene Bestandtheile anzusehen haben.
Bei den Erzählungen, an welchen es bei weitem reicher ist, würde
zunächst nicht sowol darauf zu sehen sein, ob sie vieles enthielten
was die Persönlichkeit des Petrus betrifft oder was er allein
wissen konnte, sondern vielmehr nur darauf, ob Petrus sie konnte
als Vorbilder, um zur Nachahmung Christi aufzufordern, ge-
braucht haben, oder ob sie solche Aussprüche Christi enthalten,
durch welche Petrus seine Einrichtungen, Vorschriften und Leh-
ren konnte begründen wollen. Kommt dann noch dazu, daß die
Darstellung das freilich nicht leicht zu beschreibende, aber doch
bei einiger Uebung sehr leicht zu unterscheidende Gepräge trägt,
woran wir erkennen was von einem Ohren- und Augenzeugen
berichtet wird: so würden solche Erzählungen ganz vorzüglich der
ursprünglichen Sammlung des Markus zuzuweisen sein. Und
fände sich dann, daß der Verbindung solcher Stükke mit andern
auch die Anschaulichkeit und Sicherheit fehlt, durch welche sich
das Evangelium des Johannes in dieser Hinsicht so gänzlich von
den andern unterscheidet: so würde dieses dann noch einen neuen
Beweis dafür liefern, daß das Evangelium in der That auf
diese Art zusammengesezt ist. So wie hingegen, je mehr alles
schiene aus Einem Guß zu sein, um desto eher würden wir uns
genöthigt finden zu der entgegengesezten Voraussezung unsere Zu-
flucht zu nehmen, daß die von Papias beschriebene Schrift mit
unserm Markusevangelium gar nichts zu schaffen habe, und daß
die Gleichheit des Namens nur einer von jenen sonderbaren Zu-
fällen sei, dem wir es übrigens doch allein zu verdanken hätten
daß Eusebius uns jene Stelle des Papias aufbehalten. Allein
766 das kritische Gefühl ist über dergleichen Gegenstände noch immer
so wenig übereinstimmend ausgebildet unter uns, daß leicht, wenn-

gleich dieselbe Regel anerkennend, der eine zu diesem der andere
zu dem entgegengesezten Resultat kommen wird. Nur dieses
möchte ich, damit die Untersuchung desto unbefangener geführt
werden könne, noch bevorworten, daß nämlich die Frage, welche
überall als das wichtigste angesehen zu werden pflegt in dieser
Sache, wie sich nämlich das Evangelium des Markus gegen die
andern beiden verhalte, in gar keinem Zusammenhang mit der=
selben steht. Denn auf keinen Fall kann wol der Verfasser un=
sers Markus im ausschließenden Besiz jener Sammlung des Dol=
metschers Petri gewesen sein. Sei er der erste gewesen, der sie
zu einem vollständigen Evangelium benuzt hat: so kann unser
Matthäusevangelium sich aus diesem ergänzt haben, aber eben so
gut auch kann es unabhängig von demselben zu Elementen der
ihm zum Grunde liegenden Sammlung gekommen sein. Und
eben so kann der Autor unseres Lukas den Verfasser unseres
Markus schon zu denen zählen, welche vor ihm versucht haben
eine Erzählung der christlichen Begebenheiten aufzustellen, ohne
daß er vielleicht von dessen unmittelbarer Quelle etwas erfahren;
aber es ist auch möglich daß er in seiner Forschung nach den
ursprünglichen Quellen auf die aus Petri Reden gemachte Samm=
lung gestoßen ist ohne unser Markusevangelium zu kennen. Un=
ser Markusevangelium kann aber auch später geschrieben sein als
die beiden andern; der Verfasser kann mit diesen bekannt gewe=
sen sein und sich aus ihnen ergänzt haben, ohne vielleicht zu
beachten wie sich diese zu seiner Quelle verhalten, und doch kann,
ohnerachtet er diese Quelle immer zum Grund legte, der Schein
entstanden sein, als ob er nur bald dem einen bald dem andern
von jenen beiden gefolgt sei. Und so ergiebt sich denn, daß, auch
wenn man von der Voraussezung ausgeht, unserm Matthäus=
evangelium liege die Redensammlung des Apostels Matthäus, un= 767
serm Markusevangelium die Geschichtssammlung des Dolmetschers
Markus zu Grunde, und beiden sei ihr Name aus diesem Ver=
hältniß entstanden, dennoch zwischen unsern drei Evangelien in
ihrem dermaligen Zustande alle verschiedenen Verhältnisse mög=

lich sind, welche man ohne jene Voraussezung entdekkt haben will. Da nun aber die Aussage des Papias uns mit zwei ursprünglichen Schriften bekannt macht: so wird dieses offenbar die erste Untersuchung, wie sich die gegenwärtigen gleichnamigen Schriften zu jenen verhalten. Gelingt es nun, mit einiger Gewißheit in unsern beiden Evangelien, was ihren eigenthümlichen Quellen angehört, herauszusondern: dann tritt die vergleichende Betrachtung ein und gewinnt vorzüglich die Tendenz auszumitteln, ob und in wiefern unser Matthäus sich aus der Quelle unseres Markus und umgekehrt, oder beide sich aus der von unserem Lukas vorzüglich repräsentirten evangelistischen Ueberlieferung insgemein ergänzt haben. Dann endlich muß die Gegeneinanderhaltung dieser mit dem Johannes ergeben, weshalb jenen fast alles fehlt was dieser uns mittheilt. Auf jeden Fall aber zeigt uns die Nachricht des Papias, wenn wir die Voraussezung annehmen, auf welche sie so natürlich führt, erst recht deutlich, wie trefflich unser evangelistischer Schaz organisirt ist. Denn auf der einen Seite giebt uns die Schrift des Johannes das wichtigste aus den zusammenhängenden Erinnerungen eines solchen der in dem engsten persönlichen Verhältniß zu Christo stand, auf der andern die des Lukas die Resultate einer prüfenden Forschung nach dem zuverlässigsten von dem was über Christum in dem Gesammtgedächtniß, daß ich so sage, der apostolischen Kirche niedergelegt war; und in der Mitte zwischen diesen beiden stehen dann die beiden Evangelien, deren Kern aus gesammelten einzelnen apo-
708 stolischen Erinnerungen besteht, die aber erst durch Ergänzung aus dem Gesammtgebiet der Ueberlieferung zu einem ganzen werden konnten.

Ueber

die Lehre von der Erwählung,

besonders

in Beziehung auf Herrn Dr. Bretschneiders Aphorismen.

(Aus dem ersten Hefte der theologischen Zeitschrift.)

1819.

Es ist bekannt, daß die strenge Fassung dieser Lehre, welche 1
man seit langer Zeit durch die Formel des unbedingten göttlichen Rathschlusses zu bezeichnen pflegt, zuerst von Augustin, zulezt von Calvin vorgetragen, von beiden so, daß sie sich einestheils durch die deutlichsten Aussprüche der Schrift gedrungen fühlten sie so und nicht anders zu stellen, anderntheils aber auch zeigten wie nothwendig Widersprüche gegen die reinsten Vernunftvorstellungen von dem göttlichen Wesen entständen, wenn man von dieser strengen Fassung abwiche, doch verhältnißmäßig nur bei einem kleinen Theil der christlichen Kirche eine dauerhafte Ueberzeugung bewirkt hat, von dem größeren Theil aber nach mancherlei Kämpfen, und zwar jedesmal grade deshalb zurükkgewiesen worden ist, weil diese Fassung sowol den deutlichen Aussprüchen der Schrift widerstreite, als auch eben so offenbar 2
der gesunden Vernunft. Mich hat, seitdem ich im Stande war mich mit solchen Gegenständen zu beschäftigen, dieser Erfolg verwundert; indem ich auf der entgegengesezten Seite niemanden fand, der eine unbegrenztere Ehrfurcht gegen die Schrift bewiesen hätte als jene beiden. Denn selbst dem großen Luther möchte ich hierin keinen Vorzug vor Calvin einräumen, da auch wo sie in der Schriftauslegung von einander abweichen der eine eben so fest an der Schrift hängt als der andere; und es handelt sich nur um eine verschiedene Art scheinbar widerstreitende Aussprüche zu versöhnen. Eben so wenig möchte ich behaupten daß irgend einer von den entschiedenen Gegnern jener Ansicht den heiligen

Augustin und den frommen Calvin an Strenge in der Verknüpfung der Gedanken übertroffen habe; und es war mir deshalb unwahrscheinlich, daß ihre Behauptungen mit andern allgemein und auch von ihnen anerkannten Wahrheiten in offenbaren Widersprüchen stehen sollten, welche jene Männer selbst nicht sollten gemerkt haben, sondern welche ihnen erst von ihren Gegnern hätten gezeigt werden müssen. Auch die oft wiederholte Entschuldigung wollte mir immer nicht einleuchten, als habe zuerst ein übertriebener Eifer im Streit gegen den Pelagius den heiligen Augustinus in diese vernunft- und schriftwidrige Ansicht hinein verlokkt, und an dieser Kette hänge dann als einer der lezten auch Calvin, wogegen Luther und die seinigen sich glükklich hätten aus der Schlinge gezogen. Denn es wollte mir niemals so erscheinen, als sei dem Augustinus diese Lehre erst in und aus dem Streit entstanden, sondern als gehöre sie ganz wesentlich in die ursprünglichen Ueberzeugungen, welche ihn zu dem Streit aufforderten und während desselben beseelten; und es sollte mich wundern, wenn die neuen geschichtlichen und kritischen Darstellungen dieses Streits und des ganzen Zeitraumes, während dessen er geführt ward, welche wir von zwei trefflichen Männern zu erwarten haben *), nicht eben dieses recht deutlich ins Licht sezen sollten. Was aber Calvin betrifft, so ist er freilich so unläugbar ein Schüler des Augustinus, wie nur irgend ein ausgezeichneter Mann der Schüler eines andern kann genannt werden; allein seine Uebereinstimmung über diesen Gegenstand mit seinem Lehrer ist wol gewiß nicht auf einem polemischen Wege entstanden, denn weit weniger herrscht in seinen als in der andern Reformatoren Schriften der Gesichtspunkt die bestrittenen Behauptungen der römischen Kirche auf den Pelagianismus zurükkzuführen; sondern seine Ueberzeugung hierüber war so ursprünglich als nur irgend eine in ihm gewesen ist. Beiden Män-

*) Von Herrn C. R. Dr. Wiggers in Rostock, und von Herrn Prof. Twesten in Kiel.

nern also scheint jene Entschuldigung gar nicht zu statten zu kommen; und es hat mir immer leid gethan, daß man sie ihnen so bereitwillig angedeihen ließ, gewiß sehr gegen ihren eigenen Wunsch und Willen. Denn wäre man so lebendig als ich es bin überzeugt gewesen, daß diese Lehre weder dem einen angestritten war noch von dem andern bloß erlernt und nachgesprochen, sondern in beiden ihre ursprüngliche Wahrheit und ein wesentlicher Bestandtheil ihres christlichen Glaubens: so würde man wol bedenklicher gewesen sein das Urtheil des vernunftwidrigen und schriftwidrigen mit solcher Schnelligkeit immer wieder auszusprechen. Ja wenn ich mir überlegte, wie doch anfänglich das Verwebtsein dieser Lehre in den großen Streit des Augustinus gegen den Pelagius gar nicht hinderte daß des ersteren Lehre das System der immer auf strengeren Zusammenhang und festere Verbindung des Lehrgebäudes dringenden abendländischen Kirche ward, und wie erst späterhin in einer neuen Entwikklung dieser einzelne Punkt verworfen worden ist: so will mich immer bedünken, wenn nur Augustinus damals noch seiner Rede hätte selbst helfen können, oder wenn der späte Schüler sie ganz in seinem Geist und in dem rechten Zusammenhang vorgetragen, sie sich auch noch länger würde bei Ehren und Würden erhalten haben. Und eben so wenig als Gottschalk Augustinus war, waren auch die späteren Vertheidiger des Calvin gegen die remonstrantischen Angriffe ganz nur von ihm begeistert. Weshalb mir denn immer der Muth fehlte mit dem größten Theile der Zeitgenossen in die Aburtheilung der Lehre jener Männer als einer vernunftwidrigen und schriftwidrigen einzustimmen. Diejenige Fassung aber, welche an die Stelle von jener gesezt ward, wollte mir deshalb nicht genügen, weil sie auf der einen Seite schien mich im Kreise herumführen zu wollen, auf der andern aber statt einer bestimmten und, sofern man sich nur getraute die Augen unverwandt darauf zu heften, auch anschaulichen Vorstellung nur Verneinungen und Beschränkungen darbot, weshalb denn vielmehr sie mir schien nicht ursprünglich gefaßt, sondern mehr ein

Erzeugniß des Streites zu sein und an der Unsicherheit und Unvollständigkeit zu leiden, welche so entstandenen Meinungen eigen zu sein pflegt. Deshalb nun that es mir leid, daß der Streit über diesen Gegenstand wie eingeschlafen schien, und ich wünschte sehnlich, er möchte sich irgendwie aufs neue entwikkeln, ob etwa die Sache zum vierten Mal rein und vollkommen könne geschlichtet werden, und in der Stelle des bisherigen Vergessens und Dahingestelltseinlassens, welches mir im theologischen Publicum bei weitem vorzuherrschen schien, nach nochmaliger Gährung endlich beim vierten Gang eine völlig abgeklärte Ueberzeugung zu Stande kommen wolle. Endlich seit den neuesten Unionsversuchen, welche natürlich die zwischen beiden Theilen streitig gewesenen Punkte ins Gedächtniß zurükkrufen mußten, fängt dieser Wunsch an in Erfüllung zu gehen, und ich habe selbst unabsichtlich genug durch meine Behauptung, daß dieser Streit mehr der Schule angehöre als dem Leben, und daß bei der Anordnung kirchlicher Verhältnisse auf diesen Gegensaz der Meinungen keine Rükksicht zu nehmen sei, einen Stoß geben helfen, der wenigstens nicht ganz ohne Erfolg geblieben ist, wenn doch des Herrn Dr. Bretschneiders Aphorismen sich unläugbar auch auf das beziehen, was ich theils als meine Meinung über den Streit selbst, theils zur Rechtfertigung unseres Verfahrens bei der eingeleiteten Kirchenvereinigung gesagt habe. Allein sollen meine Wünsche noch weiter erfüllt werden, so muß die Sache noch vielseitiger beleuchtet werden, als bis jezt geschehen ist; und da meine Erwartung, es werde doch auch ein Vertheidiger der ursprünglichen calvinischen oder vielmehr augustinischen Lehre aufstehen, beinahe getäuscht werden will: so wehre ich mir nicht länger, sondern nehme die Veranlassung auf, welche in der Darstellung des eben genannten berühmten Theologen liegt, nicht etwa um einen Streit anzuknüpfen mit einem Manne, dessen Gelehrsamkeit und ausgezeichnetes Verdienst ich wie nur irgend einer anerkenne, und der überdies die Vereinigung der beiden getrennten Kirchenpartheien eben so lebhaft zu wünschen bekennt

als ich, auch nicht um den Beinamen eines kühnen und entschlossenen Schülers des Calvin, den man mir ich weiß nicht mit welchem Rechte zu geben beliebt, zu verdienen oder zu rechtfertigen, sondern nur um auf diejenigen Punkte aufmerksam zu machen, welche mir scheinen auch bei der gegenwärtigen Führung des Streites gegen Calvin theils übersehen theils nicht mit der gehörigen Aufmerksamkeit beachtet zu werden.

Zu den lezten gehört vornehmlich gleich das womit Hr. Dr. Bretschneider beginnt, indem er das Verhältniß der beiden Erwählungstheorien zu den übrigen Theilen des theologischen Systems in Betrachtung zieht. Dies ist das Eingeständniß, es gebe einen Lehrsaz in dem System der lutherischen Kirche selbst, mit welchem die lutherische Erwählungstheorie im Widerspruch stehe, nämlich den von der gänzlichen Unfähigkeit des Menschen sich selbst zu bessern, und von seinem natürlichen Widerstande gegen die göttliche Gnade, welche dies allein vermögen soll: die calvinische Theorie aber, gesteht er, sei mit dieser Lehre im genauesten Einklang. Damit nun bin auch ich vollkommen einverstanden, daß sich die beiden Erwählungstheorien auf diese entgegengesezte Weise zu jener Lehre von der Unentbehrlichkeit der göttlichen Gnade bei der Bekehrung des Menschen verhalten, und ich habe es immer gefühlt, daß dies eigentlich der Angel sei, um welchen sich der ganze Streit dreht. Aber dies ist nicht immer gehörig herausgehoben, sondern vielmehr in Schatten gestellt und von manchen so dargestellt worden, als ob sich jene Lehre von der Gnade mit beiden Theorien über die Erwählung gleich gut vertrüge, daher die Unbefangenheit nicht genug gerühmt werden kann, mit welcher die Aphorismen dies anerkennen. So erscheint es demnach als eine Sache der Wahl, ob einer die Unentbehrlichkeit der göttlichen Gnade zur Heiligung anerkennen, aber sich dann auch die strenge calvinische Erwählungsformel will gefallen lassen, oder ob er dieser mit ihren Folgen durch die lutherische Formel aus dem Wege gehn, aber dabei auch sich von der Unentbehrlichkeit der göttlichen Gnade lossagen und auf seinen eige-

nen Füßen stehen will. Herr Dr. Bretschneider nun entscheidet sich über diese vorgelegte Wahl sehr entschlossen und schnell, und
8 behauptet, der lutherische Theologe müsse jenen Vordersaz, wie er ihn auch nicht in der Schrift finde, eben deshalb unbedenklich aufgeben, weil die calvinische Theorie daraus streng und nothwendig folge. Er hält sich an diejenigen Schriftstellen, aus welchen man schließen kann, der Mensch vermöge auch ohne die göttliche Gnade das gute wenn auch nicht immer zu vollbringen, denn das gelingt ihm ja mit der göttlichen Gnade auch nicht, doch wenigstens (rein und gründlich?) zu wollen, er vermöge auch ohne Verbindung mit Christo Gott zu fürchten und recht zu thun; und indem er so jenen Vordersaz abweiset, entgeht er auch der calvinischen Vorherbestimmungslehre mit allen ihren seiner Ansicht nach so sehr schlimmen Folgen. Allein es ist wol nicht zu glauben, daß alle Theologen der lutherischen Kirche eben so entscheiden werden. Denn viele wol werden sagen, wo Paulus das ursprüngliche Wollen des guten schildere, da schildere er es als ein leeres, unkräftiges, ein bloßes Wünschen, ein ungestilltes Verlangen; denn er schildere es ja mit der Unmöglichkeit des Vollbringens, und den Menschen in diesem Zustande als einen solchen welcher begehre aus dem Leibe dieses Todes erlöst zu werden. Und wo Petrus verwundert ausruft, daß auch unter den Heiden wer Gott fürchte und recht thue Gott angenehm sei, da meine er nicht, ein solcher sei Gott an und für sich angenehm, sondern dazu angenehm daß ihm das Evangelium solle verkündigt werden. Eben diese aber werden sich an jene anderen Stellen halten, welche besagen, daß was wir sind wir durch
9 Gnade sind, daß der Mensch aus dem Geiste muß geboren werden, daß nur Christus ihn aus jenem Leibe des Todes erlösen kann, daß weder in dem Gesez noch in der menschlichen Natur an und für sich, sondern nur in Christo Heil zu finden ist. Eben diese also werden bezeugen, daß sie etwas anderes bedürfen als jenes Naturvermögen, jene in der Schrift auch den Heiden zugeschriebene Erkenntniß des Sittengesezes und Fähigkeit wegen

des Ungehorsams gegen dasselbe strafbar erfunden zu werden, und ihr Glaube sei, eben der Gott biete den Menschen durch Christum dieses mehrere dar, was sie auf dem bloßen Naturwege immer nicht erlangen konnten. Ist nun Herrn Dr. Bretschneiders Eingeständniß richtig: so müssen alle diese sich mit der calvinischen Theorie befreunden, weil die lutherische, wenn sie nicht folgewidrig dastehen soll, zu theure Opfer von ihrem Glauben fordert. Kurz alle diejenigen, welche einen ausschließenden Werth auf die Erlösung durch Christum und auf die von seinem Geiste ausgehenden Gnadenwirkungen legen, alle welche an diesen eigenthümlichen inneren Erfahrungen des Christen hängen, werden mit der calvinischen Erwählungstheorie sich lieber gefallen lassen anzunehmen, Christus sei von Gott gesandt, um von allen, welche eine Erlösung bedürfen, einen Theil wenigstens wirklich zu erlösen, als um der Behauptung willen, daß er für alle gesandt und seine Erlösung eine allgemeine sei, wenn sich diese mit jener Theorie wirklich nicht vertrüge, eine andere Theorie annehmen, aus welcher zulezt folge, daß Christus zwar für alle, aber zum Ueberfluß gesandt sei, wenn doch der Mensch sich selbst helfen und bessern und sich gleichsam an seinem eigenen Schopf aus dem Sumpfe herausheben kann.

Dieser Zusammenhang nun ist gar oft nicht gehörig beachtet worden, und Herr Dr. Bretschneider hat sich schon dadurch ein großes Verdienst um eine neue gründliche Behandlung der Sache erworben, daß er ihn unbefangen und ohne Gefährde aufgedekkt hat. Das hat man immer wiederholt ins Licht gestellt, daß die calvinische Theorie der Allgemeinheit der Erlösung Abbruch thue und die lutherische sie feststelle; daß aber die calvinische Theorie dafür die Nothwendigkeit der Erlösung feststelle und die lutherische dieser Abbruch thue, das ist selten klar heraus von den Vertheidigern der lutherischen Theorie eingestanden worden. Allein viele werden es auch Herrn Dr. Bretschneider nicht zugeben; denn Luther und Melanchthon müßten sich dann, als sie von der strengeren Darstellungsweise über den gött-

lichen Rathschluß abwichen, geirrt haben und nicht folgerecht verfahren sein, indem es ihnen gewiß nicht einfiel in ihrem System diesen einen Saz von dem natürlichen Unvermögen des Menschen
11 zur Heiligung deshalb aufzugeben *); und die lutherische Kirche müßte ganz Unrecht gehabt haben, daß sie die Declaration, in welcher gewissermaßen gegen die calvinische Theorie der Gnadenwahl polemisirt wird, neben die augsburgische Confession und deren Vertheidigung hinstellen wollte, in welcher so laut und bestimmt gegen die pelagianische und semipelagianische Ansicht von der Selbstgenugsamkeit des Menschen polemisirt wird. Sondern die Concordia wäre wirklich discors gewesen, und es wäre nicht übertriebener antipelagianischer Eifer des Augustinus, welcher ihn auf diese Theorie gebracht, vielmehr in ihr allein läge der ganze Grund des Streites, und alle großen Lehrer hätten Unrecht, welche die antipelagianische augsburgische Confession als das Palladium der lutherischen Kirche ansehn, die strenge Gnadenwahl des Calvin aber als eine gefährliche Lehre, welche sie niemals annehmen könnten, weit von der Hand weisen. Ich glaube aber, daß der Zusammenhang dieser beiden Lehrstükke noch weit leichter ins Auge fällt, wenn wir uns etwas genauer an die Aus-

---

*) Citiren läßt sich wol hier nicht, man müßte den ganzen Luther ausschreiben. Indeß dienen statt alles anderen die folgenden Worte aus der Vorrede zur Erklärung der Epistel an die Galater. "Denn in meinem Herzen herrscht allein und soll auch herrschen dieser einige Artikel, nämlich der Glaube an meinen lieben Herrn Christum, welcher aller meiner geistlichen und göttlichen Gedanken, so ich immerdar Tag und Nacht haben mag, der einige Anfang, Mittel und Ende ist." Und diesen beschreibt er hernach als den "einigen festen Fels und ewige beständige Grundveste alles unseres Heils und Seligkeit" so, "Nämlich daß wir nicht durch uns selbst, viel weniger durch unsere eigenen Werke und Thun, welche freilich viel geringer und weniger sind denn wir selbst, sondern daß wir durch fremde Hülfe, nämlich daß wir durch den eingebornen Sohn Gottes Jesum Christum von Sünden, Tod und Teufel erlöset und zum ewigen Leben gebracht sein." W. A. VIII. S. 1524. 1525.

drükke der Schule halten, als Hr. Dr. Bretschneider in seiner
für einen weiteren Kreis berechneten Schrift für zwekkmäßig hielt.
Die Sache ist nämlich ganz genau die, daß die Erwählungs- 12
theorie der lutherischen Kirche behauptet, Gott habe diejenigen
zur Seligkeit verordnet, von denen er vorausgesehen daß sie
glauben würden *); dabei aber wird in der Augsb. Conf. V. ge-
lehrt, Per verbum . . donatur spiritus sanctus, **qui fidem efficit** ubi et quando visum est Deo in iis qui audiunt evangelium.
Das heißt also, Gott verordnet von Ewigkeit diejenigen zur Se-
ligkeit, von denen er vorausgesehn daß er selbst ihnen den gläu-
bigmachenden heiligen Geist schenken werde. Und so kommt, so-
bald man dabei bleibt daß der heilige Geist den Glauben wir-
ken muß, aus der lutherischen Formel die calvinische wieder her-
aus, indem uns die Confession für diese Bewirkung des Glau-
bens keine andere Regel anzugeben weiß, als dasselbe göttliche
Gutdünken, ubi et quando visum est Deo. Denn wie wenig der 13
Zusaz vom Hören des Evangelii hieran ändert, ist leicht zu se-
hen. Sofern nämlich dieses Hören eine Selbstthätigkeit der Men-
schen ist, kommt es doch auf dieselbe nicht an; der Glaube wird
ja nur gewirkt ubi et quando visum est Deo. Allein auch jene

*) Gerh. loc. th. T. IV. p. 162. quos ab aeterno in infallibili sua notitia praescivit per evangelii auditum spiritus sancti gratia in Christum perseveranter credituros, illos elegit sive praedestinavit ad vitam aeternam In den Bekenntnißschriften selbst steht indeß dies nicht mit gleicher Bestimmtheit, sondern am meisten nur nähert sich die Stelle **Sol. decl.** XI. p. 808. Ut enim Deus . . ordinavit, ut spiritus sanctus **electos** per verbum vocet . . . atque omnes illos qui Christum vera fide amplectuntur iustificet . . . ita in eodem suo consilio decrevit, quod eos qui per verbum vocati illud repudiant et spiritui sancto resistunt . . indurare, repudiare et aeternae damnationi devovere velit. Dieses läßt sich noch recht leicht mit der strengen augustinischen Theorie reimen, zumal es auch ebend. S. 806 heißt, qui secundum propositum ordinati sunt ad capessendam haereditatem: audiunt Evangelium, credunt in Christum, cet. . . aber es kann auch eben so leicht die obige Lehre daraus gefolgert werden, welche den rechtgläubigen Dogmatikern der lutherischen Kirche gemein ist.

Selbstthätigkeit verträgt sich schon nicht damit, daß dem Menschen im Stande der Sünde auch eine Geringschäzung Gottes, contemtus Dei (Apol. Conf. II.), beigelegt und alle Kraft das geistige anzufangen ihm abgesprochen wird; denn das Hören allein ist schon eine Aufhebung dieser Geringschäzung und als Selbstthätigkeit ein Anfang des geistigen. Sofern aber das Hören von der Verkündigung abhängt und Gott nicht allen Menschen das Evangelium verkündigen läßt, so findet hierin auch die lutherische Kirche (sol. decl. XI. p. 813) nur die gerechte göttliche Strafe für die Sünden, welche indeß jene andern, denen es verkündiget wird, doch auch begangen haben. Und wenn man nach einem Grunde des Unterschiedes in der Behandlung dennoch fragte: so könnte kein anderer als wieder jener von vorausgesehener Schenkung des Glaubens gefunden werden. Und hieraus folgt denn freilich, wie Hr. Dr. Bretschneider sagt, daß, wer bei dem gänzlichen Unvermögen des Menschen zum geistigen und beim Bewirktwerden des Glaubens durch den heiligen Geist auch mittelst des Wortes stehen bleibt, sich der calvinischen Theorie nicht entziehen kann, wenn er einen geschlossenen Lehrbegriff wünscht. Aber darin scheint mir Hr. Dr. Bretschneider zuviel
14 zu behaupten, daß er meint, die lutherischen Theologen würden jene Lehre so leicht aufgeben. Vielmehr finde ich sie noch immer in allen Lehrbüchern, welche das ausgebreitetste Ansehn genießen, älteren und neueren. Gerh. loc. theol. T. VII. p. 162 Causa efficiens principalis fidei est Deus, vel quod idem est spiritus sanctus. Reinhard Dogm. §. 125 qui spiritus vi coeperunt in Christum credere. Marheinecke §. 528 "Wer willkürlich annimmt, in dieser seiner gegenwärtigen Lage und Natur sei der Mensch im Stande seine Bekehrung anzufangen oder auch nur danach zu verlangen, thut es ohne alle richtige Vorstellungen von Gott und dem Menschen." Auch de Wette S. 172 sagt, der Vorzug des orthodoxen Systems in diesem Punkte sei klar. Doch was soll ich noch über das eingestandenste und bekannteste einzelne Beispiele häufen? vielmehr kommt

alles darauf an, wie denn so viele fromme und gelehrte Männer beide Meinungen geglaubt haben vereinigen zu können.

Es giebt aber für alle diese keine andere Aushülfe, als die bekannte, der Glaube könne zwar nicht anders als durch die Einwirkung des göttlichen Geistes entstehen, der Mensch aber könne seinerseits diesen Einwirkungen widerstehen oder auch nicht *). Möge sie hier stehen in den Worten eines sehr hoch geachteten und an der Lehre seiner Kirche fest haltenden Theologen, welche mit großer Vorsicht gewählt und sehr gut darauf berechnet sind, 15
der calvinischen Theorie möglichst wenig Oeffnungen zu lassen, durch welche sie eindringen könne **). Also das göttliche Wort, natürlich sofern es die Kraft des göttlichen Geistes in sich schließt und mit ihr wirkt, erregt die frommen Empfindungen, und der Mensch kann diese hegen, nähren und ihnen folgen; dies ist die Beschreibung der Bekehrung, denn vom Anfang der heilsamen Veränderung ist in diesem § die Rede: oder der Mensch kann auch diese frommen Erregungen unterdrükken und vernachlässigen; und dies ist nun die leise Beschreibung des Widerstandes. Dieses wenige, sollte man denken, müsse man der menschlichen Freiheit geben, und durch dies wenige werde dann der Mensch der Urheber seines üblen Geschikkes, wenn er jene Regungen unterdrükkt, wogegen Gott allein, von dem die ersten Erregungen kommen, der Urheber seines günstigen Geschikkes bleibt, wenn er ihnen nicht widersteht. Herr Dr. Bretschneider hat gewiß diese

*) Sol. decl. p. 809. Huius contemtus verbi non est in causa vel praescientia vel praedestinatio Dei, sed perversa hominis voluntas, quae . . spiritui sancto . . repugnat. Eben so Gerh. locc. th. T. IV. p. 167.

**) Storr doctr. christ. §. 116. neque pii sensus, quorum ortus atque vivacitas contra repugnantis cupiditatis tyrannidem divina ope iuvatur atque defenditur, a doctrinae perceptae argumento aut a morali natura hominis abhorrent, sed intellectae doctrinae consentanei et hactenus in hominis potestate sunt, ut vel tueri alere sequi eos possit, atque ita doctrinae cognitae et sensibus adiunctis convenienter agat, vel bonos sensus negligere atque opprimere possit.

gelindeste Auskunft auch mit im Auge gehabt, hat sie aber doch unzulässig gefunden, wenn anders jene frommen Empfindungen dem durch das göttliche Wort wirkenden göttlichen Geist sollen zugeschrieben werden. Ich bin darin ganz seiner Meinung; allein
16 da man doch gewöhnlich diese Auskunft gelten läßt, so scheint mir die Sache noch einiger Erörterung zu bedürfen. Einige also widerstehen, oder vielmehr sie vernachlässigen die frommen Empfindungen. Aber wie geht solches zu? Unser Autor weiset uns selbst auf die Zwingherrschaft der widerstrebenden Begierde, und sagt selbst in der angezogenen Stelle, Entstehung und Lebhaftigkeit jener frommen Erregungen würden durch die göttliche Hülfe gegen diese Gewalt unterstüzt und vertheidigt; und aus diesen Worten ist es gar nicht schwer die ganze calvinische Theorie zu entwikkeln. Denn wenn es die göttliche Hülfe ist, welche verhindert daß die Begierde nicht den Anfang des Guten umrennt: so wird eben die Unterdrükkung oder Vernachlässigung erfolgen, wenn die göttliche Hülfe ausbleibt; und das Ausbleiben oder Nichtausbleiben der göttlichen Hülfe, das ist eben die göttliche Vorherbestimmung. Auch darf sich jeder nur die verschiedenen Fälle die sich hier denken lassen vorhalten, und es wird darüber kein Zweifel bleiben. Denn ich frage, wenn ein Mensch heute den Regungen des Geistes widersteht, würde derselbe Mensch denselben Regungen zu aller Zeit gleichermaßen widerstanden haben? Jedermann wird die Frage verneinen, weil wir wissen daß die Begierde nicht immer gleich stark aufgeregt ist. Aber hängt es von dem Menschen ab, ob die Regungen des Geistes ihn heute treffen oder ein andermal? und ist nicht vielmehr dies glükkliche Zusammentreffen einer kräftigen Regung mit einem schwachen Widerstande, so daß jene Wurzel fassen kann, und dann
17 schon soviel Kraft hat, wenn ein stärkerer Widerstand kommt, daß sie nicht mehr ganz unterdrükkt werden kann, ist nicht eben dieses die göttliche Hülfe, welche kommen kann oder ausbleiben? Ja wenn der Mensch in sich selbst etwas besäße um jenen Regungen zu Hülfe zu kommen, etwas was auf keine Weise selbst

in das Wesen der Begierde verflochten wäre! Aber das müßte
mehr sein als das natürliche sittliche Gefühl, welches immer an-
geführt wird — denn dieses ist immer in die Persönlichkeit der
bürgerlichen Gesellschaft der wir angehören und des Zeitalters in
dem wir leben verflochten, es gehört dem Ehrgefühl und dem
Gemeinsinn derselben an, und die Begierde hat also auch ihr
Spiel damit *) — es müßte eben schon jene Liebe zu Gott sein,
welche der Vordersaz von dem wir ausgehen dem natürlichen
Menschen abspricht, und welche eben jene Erregungen des Gei-
stes schon aus sich selbst hervorbringen könnte. Hat aber der
Mensch dergleichen nicht, so hängt es zulezt immer nur von dem
Zustand der Begierde ab, in welchem die Erregungen des Gei-
stes ihn treffen, ob er sie vernachlässigen wird; und sagt man
dennoch, er habe dies in seiner Gewalt, so begeht man immer
die Täuschung, daß man ihm vor dem Glauben und der Be-
kehrung etwas zumuthet, was er erst mit dem Glauben und 18
durch die Bekehrung, wenn nämlich jener Vordersaz gilt, be-
kommt, sich selbst aber nicht geben kann. Vergleichen wir nun
einen Menschen mit dem andern, und wollen wir noch etwas
anderes suchen, als daß den einen die Erregungen des Geistes
mit der göttlichen Hülfe glükklich getroffen haben, den andern
nicht: so werden wir doch nur sagen können, soll doch in dem
Menschen noch ein Grund liegen, so muß in dem einen die Be-
gierde überhaupt stärker sein als in dem andern. Aber worin ist
dieser Unterschied gegründet? Doch wieder nur in den von au-
ßen wirkenden Reizen, oder in der natürlichen Anlage, oder in
beiden zusammen, und die eine wie die andern kommen nicht
aus dem Innern des einzelnen Menschen, sondern ihm kommen

*) Welcher irgend von unserm Vordersaz ausgehende Theologe sollte nicht mit voller Ueberzeugung unterschreiben, was Calvin Instit. II, cap. II, 24 hierüber sagt, so wie II, cap. III, 1 in den Worten, ergo quicquid non est spirituale in homine, secundum eam rationem dicitur carneum. Nihil autem habemus spiritus nisi per regenerationem. Est igitur caro quicquid habemus a natura.

sie von Gott; und die Anlagen, weil sie sein persönliches Wesen ausmachen, und die äußeren Einwirkungen, weil er sie ohne den göttlichen Geist nur seinen Anlagen gemäß benuzen kann, bilden eben zusammen die göttliche Vorherbestimmung darüber, ob er die frommen Empfindungen welche der Geist durch das Wort wirkt vernachlässigen und unterdrükken werde oder nicht. So daß ganz klar ist, von welchem Punkte aus man auf etwas von Gott vorausgesehenes zurükkgehn will, es wird immer etwas sein, was Gott, wenn man nur noch weiter zurükkgeht, selbst geordnet hat durch seinen ursprünglichen schaffenden Willen. Und betrachten wir nun noch einmal den Menschen, der die frommen Empfindungen gehegt hat und genährt und sich also bekehrt, und
10 fragen, sind es gleich die ersten vom Geist durch das Wort ausgehenden Erregungen gewesen, die er so gehegt hat? so wird wol diese Frage nicht können im allgemeinen bejaht, und behauptet werden, jeder Mensch bekehre sich entweder auf den ersten Schlag oder gar nicht, sondern vielmehr alle Geständnisse aller Menschen, mögen sie Gnadenwirkungen annehmen oder sie verwerfen, sind voll davon, daß sie auch in den Jahren des Verstandes und der Zurechnungsfähigkeit die Anforderungen zum Guten oft zurükkgewiesen haben. Wenn nun der jezt die dargebotene Gnade angenommen hat, früher als er sie noch verwarf durch einen von jenen von Gott gesendeten Zufällen gestorben wäre? und wenn nun von zweien der eine sie zurükkgewiesen hat und stirbt — denn wir müssen dieses endlich erwähnen, da doch beide Partheien behaupten, in ihrer öffentlichen Lehre wenigstens, der Zustand des Menschen in der Ewigkeit hänge ab von seinem Zustande im Augenblikk seines Todes —, der andere aber hat sie auch zurükkgewiesen, lebt aber fort, und sie wiederholen sich bei ihm und er vernachlässigt und unterdrükkt sie endlich einmal nicht: ist es dann nicht die göttliche Vorherbestimmung, die dem einen die Seligkeit zuweiset und dem andern die Verdammniß *)? eben

*) Aug. de corrept. et grat. 19. Sicut ergo coguntur fateri do-

dasselbe, was Calvin selbst, einen solchen Fall vorzüglich im Sinne 20
habend, ein horribile decretum nennt, eben jenes aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit quid de unoquoque homine fieri vellet? (Instit. III, XXI, 5.) Und wenn nach ein- oder mehrmaliger Zurükkweisung bei dem einen sich die Anforderungen noch immer wiederholen, der andere aber in eine Lage kommt wo sie nicht mehr an ihn kommen: muß man dann nicht gestehn, daß Gott in dem gehörigen Maaß nur erga eos omnes, quos unquam erudiri cum fructu voluit, subsidium verbi adhibuisse? (Instit. I, VI, 3.) Denn nun scheint mir nur eine Ausflucht übrig zu sein, die sich immer wenig schikken will, daß man nämlich sage, die Verwerfung des Menschen entstehe daraus daß seine Vernachlässigung und sein Widerstand größer sei und beharrlicher als die göttliche Gnade. Oder wie sollte wol dieses so zugehen, daß es des Menschen Schuld sei und nicht Gottes? Ist nicht jene tyrannische Begierde doch immer eine endliche Kraft, die Kraft des göttlichen Geistes durch das Wort aber eine unendliche? Und müssen nicht diejenigen am meisten die Unendlichkeit derselben zugeben, welche um jeden Preis die Allgemeinheit der Erlösung Christi behaupten wollen? Und muß man also nicht sagen, Gott habe um alle Menschen wirklich selig zu machen nur gebraucht aus dieser unendlichen Fülle die Anforderungen auf jeden einzelnen so lange zu häufen bis sein Widerstand aufhört, in welchem er genugsam sich und der Welt seine Freiheit bewiesen, wenn doch eine absolute Freiheit, wie noch neuerlich ein berühmter Theologe der lutherischen Kirche zugesteht *), 21
mit der Natur eines Geschöpfes gar nicht vereinbar ist? Und wenn er die Anforderungen bei allen nicht so häuft, muß man dann nicht zufolge jener Lehre von der entscheidenden Kraft des

num Dei esse ut finiat homo vitam istam antequam ex bono mutetur in malum, cur autem aliis donetur aliis non donetur ignorant: ita donum Dei esse in bono perseverantiam, cet. Denn dasselbe muß ja offenbar gelten beim Uebergang aus dem Bösen ins Gute.

*) Ammon, Glükkwünschungsschreiben, S. 62.

lezten Augenblikks sagen, er wolle nicht alle wirklich selig machen? Jene unendliche Kraft der göttlichen Gnade verbunden mit der schaffenden Allmacht, welche alles Zusammentreffen und alle Ereignisse in der Welt geordnet hat, hatte eben Augustinus im Sinne, so oft er Aussprüche wiederholt wie dieser, Non est itaque dubitandum voluntati Dei, qui in coelo et in terra omnia quaecunque voluit fecit, humanas voluntates non posse resistere, quo minus faciat ipse quod vult: quandoquidem etiam de ipsis hominum voluntatibus quod vult cum vult facit (de Corr. et gratia 45.) *). Und eben dieses hat auch Calvin im Sinne gehabt, als er sagte, ideo enim censetur omnipotens . . . quia . . sic omnia moderatur, ut nihil nisi eius consilio accidat . . a cuius nutu pendet quicquid saluti nostrae adversatur. (Instit. I. cap. XVI, 3.)

Wenn es nun mit diesem Widerstande so steht, daß er selbst durch das von Gott geordnete bedingt ist, und man nie auf etwas zurükkommen kann, was von Gott nur vorhergesehen und
22 nicht vorher versehen wäre **): so hat Hr. Dr. Bretschneider ganz recht, daß es keine andere Wahl giebt, als entweder mit der Lehre von der göttlichen Gnade auch die strenge augustinische Lehre von der Gnadenwahl anzunehmen, oder mit Pelagius auch die Lehre von der Gnade aufzugeben. Herr Dr. Bretschneider nun ermuntert seine Confessionsgenossen zu dem lezten, wegen der unerträglichen und verderblichen Folgen, welche aus jener strengen Erwählungslehre weiter hervorgehn; und indem er allerdings dem Calvin und den seinigen die Gerechtigkeit widerfahren läßt, daß sie selbst diese schrekklichen Folgerungen nie ge-

---

*) Vergl. Enchirid. 25. Quis porro tam impie desipiat, ut dicat Deum malas hominum voluntates, quas voluerit, quando voluerit, ubi voluerit, in bonum non potuisse convertere?

**) Calv. Instit. I, XVI, 2. Quisquis edoctus est Christi ore . . . statuet quoslibet eventus occulto Dei consilio gubernari. — 4. Unde sequitur providentiam in actu locari; nimis enim inscite nugantur multi de mera praescientia.

zogen hätten, sondern sie immer von sich abgewendet, so beschuldigt er sie doch eben deshalb ihrerseits der Folgewidrigkeit, weil sie den Zusammenhang derselben mit ihren Säzen nicht eingesehn, und es soll ihnen auch keine andere Wahl bleiben als entweder auch diese Folgerungen einzuräumen oder ihre Erwählungssäze und mit denselben dann auch die Lehre von der göttlichen Gnade aufzugeben. Dieses zeigt uns deutlich auf welchem Punkt der Streit nun schon lange gestanden hat, und wie nothwendig es ist, wenn man nach einer Gleichheit der Meinungen über diesen Punkt streben soll, ihn noch einmal durchzufechten. Denn so hat es schon immer gestanden, daß Calvin und die seinigen auf die entgegengesezte Parthei den Vorwurf des Pelagianismus zuwarfen, und daß diese wiederum den Calvin jener Folgerungen angeklagt haben, die auch Herr Dr. Bretschneider seiner Meinung vorwirft. Die lutherischen Theologen haben gesucht jenen Stoß zu pariren und durch künstliche Formeln den Pelagianismus, Synergismus und Semipelagianismus von sich zu weisen, und auf die bloße Widerstandsfähigkeit die Verwerfung der calvinischen Theorie zu begründen. Dürfen wir nun Herrn Dr. Bretschneider als den Repräsentanten dieser Meinung ansehn: so wäre die Sache schon ohne uns von dieser Seite erledigt. Und sollten einige ihn auch nicht dafür erkennen, dasjenige aber was hier noch zur Erläuterung seines Sazes gesagt worden ist nicht recht zu widerlegen wissen: so würden sie doch zugeben müssen, daß die bloße Widerstandsfähigkeit uns unvermeidlich, wenn man sich nicht hinter dunkeln Formeln verstekkt, sondern an das Licht der Anschauung hervortritt, entweder zur calvinischen Theorie zurükk oder zum vollen Pelagianismus hinüberführt. Eben so aber hat es auch auf der andern Seite gestanden; die Anhänger des Calvin haben immer jene Folgerungen geläugnet, die man ihrer Lehre aufbürden wollte, ihre Gegner aber haben diese Abwendungen niemals gelten lassen, sondern muthen ihnen fortwährend zu, entweder auch jene Folgerungen einzuräumen, oder wo nicht, ihre Erwählungslehre selbst ir-

gendwie abzuändern. Aber dies ist keine Lage der Sache, bei der wahrheitsliebende und wissenschaftliche Männer den Streit, wenn sie anders einen Werth auf ihre Ueberzeugung legen, aufgeben können. Sondern entweder ist auf einer von beiden Sei-
24 ten sei es eine Täuschung oder ein Schein, und dann müssen, da jede Täuschung bei gutem Willen von beiden Seiten sich auflösen muß, und auch den künstlich gewobenen Schein derjenige der die Wahrheit auf seiner Seite hat, wenn es ihm an dem nöthigen Geschikk nicht fehlt, aufdekken wird, beide Theile, in der Ueberzeugung die Wahrheit auf ihrer Seite zu haben, den Streit immer wieder aufs neue führen, in der Hoffnung ihn mit mehr Geschikk zu einem gedeihlicheren Ende zu bringen; oder die Wurzel des Streits geht bis in diejenige Tiefe der Gesinnung hinunter, wo die ursprünglichen Voraussezungen ruhen, welche der Streit nicht erreicht, und dann muß dies wenigstens klar eingesehn werden, so daß man weiß man könne sich nicht vereinigen, sondern so gesinnte Menschen würden immer die eine, und so wiederum gesinnte die andere Meinung hegen. Deshalb wollen wir nun sehen, ob wir über das was aus der calvinischen Theorie folgen soll, eben so weit ins klare kommen können, als wir über das Verhältniß der lutherischen Theorie zu der Lehre von dem menschlichen Unvermögen gekommen sind. Ich fange aber am liebsten mit demjenigen an, was aus der strengen Erwählungslehre für das praktische Christenthum folgen soll; denn gelingt es uns die Gemüther hierüber zu beruhigen, so werden beide Theile das übrige desto unbefangener berathen können.

Herr Dr. Bretschneider nun faßt (S. 99) diese alten Klagen so zusammen, daß er unterscheidet den Menschen der sich schon so weit gebessert fühlt daß er sich unter die Erwählten rechnet,
25 und den in welchem Tugend und Laster noch im Streit liegen, und endlich den der sich unfähig fühlt sich aus den Banden der Sünde loszureißen; und daß er dann behauptet, der erste müsse durch die calvinische Theorie zum Leichtsinn oder zum Stolz ge-

bracht werden, der zweite zum Leichtsinn oder zur Muthlosigkeit, der dritte aber zur Trostlosigkeit. Calvin aber und welche der seinigen in diese Uebel nicht hineingerathen, die haben nur eine zu starke moralische Natur gehabt, als daß der theoretische Irrthum seine sonst natürliche Anwendung auf das Leben hätte finden können. Ich meines Theils habe nur immer im voraus nicht glauben können daß Calvin diese Folgerungen seiner Lehre sollte übersehen haben, da er anderwärts auf den Troz und die Verzagtheit des menschlichen Herzens so bestimmte Rükksicht nimmt, und ausdrükklich sagt wie sehr man eben deshalb behutsam und genau sein müsse im Vortrag der Lehre. Denn so sagt er, wo er anfängt über den Verlust des freien Willens zu reden, Haec autem optima cavendi erroris erit ratio, si pericula considerentur quae utrinque imminent. Nam ubi omni rectitudine abdicatur homo, statim ex eo desidiae occasionem arripit, et quia nihil ad iustitiae studium per se valere dicitur, illud totum quasi iam nihil ad se pertineat susque deque habet. Rursum vel minutulum illi quippiam arrogari non potest, quin . . . et ipse temeraria confidentia labefactetur. (Instit. II, II, 1.) Also bei dem Vordersaz zwar, bei der Lehre von dem menschlichen Unvermögen, die eben hier anhebt, sollte er Rükksicht genommen haben auf den leichtsinnigen Stolz und die verzagte Trostlosigkeit, und ge- 20
wußt wie unfehlbar man einem von beiden Vorschub thun müsse, sobald man von dem rechten Strich auch nur um ein weniges abweiche, und sollte eben dieses gleichsam als Probe der rechten und reinen Lehre angegeben haben, daß sie keines von beiden thun dürfe; bei dem Folgesaz aber, der Erwählungslehre selbst nämlich, sollte er dieses ganz vergessen haben, und gethan als ob von jener Doppelneigung des menschlichen Herzens nichts mehr zu besorgen wäre? Das wird mir schwer von einem so besonnenen Lehrer zu glauben! Und da er der entgegengesezten Meinung, die dem Menschen nicht ein bloßes Unvermögen zuschreibt, alle furchtbaren Folgen des leichtsinnigen Stolzes unverholen bei-

legt *), so ist wol um so unwahrscheinlicher, daß er nicht sollte gefragt haben was wol seiner eigenen Lehre die Gegner vorwerfen könnten in Hinsicht der verzagten Trostlosigkeit wenigstens. Darum scheint mir müsse doch der Versuch gemacht werden zu sehen ob nicht Calvin noch etwas anderes als das freilich wenig beweisende Beispiel seiner eigenen strengen Tugend, nämlich etwas in der Lehre selbst, anführen könnte um jene Folgerungen zu widerlegen. Mir ist es freilich wunderlich, daß ich nicht geradezu auf Calvin selbst verweisen kann, indem er da wo er
27 die Erwählungslehre vorträgt, nichts mehr davon sagt, wie man sich hüten müsse dem immer nur Vorwände suchenden menschlichen Herzen Vorschub zu thun. Aber soll man nicht daraus schließen, da doch beide Lehren so genau zusammenhängen, er habe es entweder dort ein für allemal gesagt, und also auch hier bedacht, wenn auch nicht wieder gesagt, oder er habe hier nicht mehr nöthig gehabt es zu bedenken, weil er dort nämlich den Anfang der Lehre glaubte an alle richten zu müssen, welche, noch in ihrem natürlichen Zustande sich befindend, erst sollten geneigt gemacht werden die Lehre von der göttlichen Gnade anzunehmen; hier aber, nachdem er diese schon hingestellt, seze er nun auch Leser voraus, welche sich von der Erkenntniß des menschlichen Unvermögens zur Annahme der göttlichen Gnade hätten führen lassen, und in denen also schon gewirkt sei was die göttliche Gnade wirke. Wenn ihm nun Herr Dr. Bretschneider seinen "so weit gebesserten daß er sich unter die Erwählten rechne" als einen solchen bringt, und dieser dem Calvin sagt, Höre, du kannst doch nichts dagegen haben, wenn ich nun auch wieder einige Sünden unterlaufen lasse: denn Gott hat mich erwählt und

*) Quorsum enim pertinet vana omni fiducia fretos deliberare, instituere, tentare, moliri quae putamus ad rem pertinere, et defici quidem ac destitui tum sana intelligentia tum vera virtute inter primos conatus, pergere tamen secure donec in exitium corruamus? Atqui non aliter succedere iis potest, qui se aliquid posse propria virtute confidunt. (Instit. II, I, 2.)

gebessert, die Seligkeit ist mir bestimmt, und wenn ich auch wie-
der falle, so ändert dies ja seinen unveränderlichen Rathschluß
nicht — was wird ihm Calvin antworten? Wol schwerlich et-
was anderes als dieses, Ob dich Gott erwählt hat, das kann
ich nicht wissen; daß es ihm aber noch nicht gefallen hat dich zu
bessern, das weiß ich gewiß. Denn wärest du gebessert, so wür- 28
dest du dich freilich, wenn dir wider Willen einige Sünden mit
unterliefen, damit trösten daß dieses den göttlichen Rathschluß
nicht ändern könne; wie kannst du aber, ein gebesserter, die
Sünden mit unterlaufen lassen wollen, da der erste Anfang
der Besserung doch, wie du aus deinem Paulus schon hast ler-
nen müssen, darin besteht daß man nicht einwillige in die Sünde,
sondern den Willen rein halte, — wenn du doch lieber die Spra-
che deines Schuzherrn führen willst als die meinige, und lieber
von Tugend und Laster reden und von gut und böse als mein
Paulus und Augustinus und Luther und ich von Glauben und
Unglauben und Fleisch und Geist. Wenn du dich also für einen
gebesserten hältst, und doch willst Sünden unterlaufen lassen:
so täuschest du dich in einem von beiden, und die Folgewidrigkeit
ist in dir selbst, und du mußt sie nicht meiner Lehre zuschreiben,
sondern an dieser kannst du vielmehr den Maaßstab finden, der
dir zu fehlen scheint um dich selbst daran zu prüfen. Denn dem
wahrhaft in der Heiligung begriffenen kann nie, weil ihm eben
in der Heiligung der Geist Gottes das Zeugniß giebt daß er
ein Kind Gottes sei, im gläubigen Vertrauen auf seine Erwäh-
lung die Lust ankommen zu sündigen, sondern nur im unbewach-
ten Zustande, das heißt außerhalb des gläubigen Vertrauens
kann sie ihm ankommen, sobald er aber seiner Erwählung und
Heiligung, kurz seines Gnadenstandes, gedenkt, muß sie verstum-
men, sonst müßte dieser Stand selbst verloren gehn und jenes 29
Zeugniß verstummen. Auf die bewußtlosen und verworrenen
Zustände des Menschen aber kann die Lehre nicht anders einge-
richtet werden, als nur so daß sie aufmerksam betrachtet den
Menschen zum richtigen Bewußtsein zurükkführt; und das wird

meine Lehre dir auch thun. Um dich aber auf deine verworrene Rede aufmerksam zu machen und der bösen Lust die dich treibt eine heilsame Furcht entgegenzustellen, welche das Gleichgewicht wieder hervorbringe in welchem du für die Wahrheit empfänglich sein kannst, will ich dir die Worte des Augustinus, den ihr nur zu sehr über mir vergeßt, zurükkrufen, daß diejenigen welche hernach fallen auch damals als sie uns fromm zu leben schienen doch nicht wirklich lebten, und zwar von uns für erwählt gehalten wurden, es aber vor Gott nicht waren, und nicht aus der gemeinen Masse des Verderbens ausgeschieden *). Ueberhaupt aber giebt es keinen besseren Spiegel für dich als jene ganze Abhandlung des großen Kirchenlehrers. Denn wie der gläubige
30 Knecht Gottes vom Geiste Gottes getrieben nicht anders kann als die strauchelnden und die unbußfertigen ermahnen und züchtigen, ohne daß er weiß ob es ihnen zum Heil ausschlagen wird oder zum Gericht **), wer aber wegen Ungewißheit des Erfolgs aufhören wollte zu ermahnen und zu züchtigen, der wäre nur ein Miethling: eben so kannst du rechnen, daß hast du etwas vom Geiste Gottes in dir, dieses auch gegen dich eben so han-

---

*) Aug. de correpl. et grat. 12. . et qui audito evangelio in melius commutati perseverantiam non acceperunt . . . non sunt ab illa conspersione discreti quam constat esse damnatam. 16. Qui vero perseveraturi non sunt ac sic a fide christiana et conversatione lapsuri sunt, ut tales eos vitae huius finis inveniat, procul dubio nec illo tempore quo bene pieque vivunt, in istorum numero computandi sunt. 20. Et sunt rursus quidam qui filii Dei propter susceptam vel temporaliter gratiam dicuntur a nobis, nec sunt tamen Deo. (1 Joh. 2, 19.) 22. Quia ergo non habuerunt perseverantiam, ita nec vere filii Dei fuerunt.

**) Ebendas. 25. Utrum autem ita sit vocatus quoniam qui corripit nescit, faciat ipse cum caritate quod scit faciendum; scit enim talem corripiendum facturo Deo aut misericordiam aut iudicium. 46. Nescientes enim quis pertineat ad praedestinatorum numerum, quis non pertineat, sic affici debemus caritatis affectu, ut omnes velimus salvos fieri.

deln wird, und nicht aufhören dich zu ermahnen und zu züchti=
gen wenn du könntest wollen die Sünde mit unterlaufen lassen;
findest du aber diese Züchtigung in dir nicht, so hast du auch
keine Ursache nach meiner Lehre zu glauben daß du gebessert bist,
sondern du mußt meine Unterweisung von vorn anfangen, und
von deinem Unvermögen überführt erst lernen nach der rechten
Wahrheitsliebe, die nicht sich selbst belügt, und nach der rechten
Freiheit, die nicht nach den Fleischtöpfen Aegyptens sich zurükk=
sehnt, aufrichtig verlangen *); und wenn dann dein Verlangen
durch die göttliche Gnade gestillt und du wirklich ein gebesserter
bist, dann wollen wir von der Erwählungslehre, wenn sie dir
irgend noch gefährlich scheint, weiter reden. Und so wird dem= 31
nach wer ein gebesserter ist in Calvins Sinn niemals durch die
Erwählungslehre zum Leichtsinn verführt werden, weil er weiß,
er würde sich dann der Zeichen der Erwählung entäußern, weil
eine solche Verführung nur daher entstehen konnte, daß ihm die
Erwählung noch fehlt **), weshalb denn Calvin diejenigen, die
solchen Vorwand nehmen, mit einem etwas unsaubern zwar aber
nicht unverdienten Namen schilt. Eben so wenig aber ist an
eine unsichere Verzagtheit zu denken; sondern der in Calvins
Sinn durch den vom göttlichen Geist gewirkten Glauben gebes=
serte hält sich an das Wort des Erlösers, Wer an mich glaubt,
der h a t das ewige Leben; und in diesem Besiz hat er die Si=
cherheit seiner Erwählung so sehr, daß wenn seine noch übrigen
Schwachheiten ihm wollten zum Anstoß gereichen, er in dem sich
immer erneuernden Bewußtsein der Thätigkeit seines Glaubens
in der Liebe die Sicherheit seiner Erwählung immer wieder fin=
det. Und niemand wird wol sagen können daß dies ein künst=

---

*) Homo nihil boni penes se reliquum esse edoctus . . doceatur tamen ad bonum quo vacuus est, ad libertatem qua privatus est aspirare. (Instit. II, II, 1.)

**) Si electionis scopus est vitae sanctimonia, magis ad eam alacriter meditandam expergefacere et stimulare nos debet quam ad desidiae praetextum valere. (Instit. III, XXIII, 12.)

licher Wall sei (Aphor. S. 103), sondern es ist der einfache Zusammenhang der Lehre; und eben das findet sich auch Sol. Decl. p. 805. 806. Kommt aber ein gebesserter, nicht durch die göttliche Gnade in Calvins Sinn, sondern der es zu sein glaubt durch seine eignen Kräfte, mit dem wird sich der streng folge-
32 rechte Calvin gar nicht einlassen über die Erwählungslehre. Wie sollte er auch? Sie ist ihm ja laut der durch das ganze dritte Buch laufenden Ueberschrift nichts anderes als die Lehre von der Art und Weise die göttliche Gnade in Christo aufzunehmen; jener aber will von der göttlichen Gnade überhaupt nichts wissen, und es giebt also für diese beiden noch gar keinen Gegenstand des Streites. —

Dem zweiten Manne aber, in dem sich nach Herrn Dr. Bretschneider Tugend und Laster noch streiten, und welcher denken muß, er könne im günstigen Falle bis die Gnade komme den Lüsten dienen, im ungünstigen aber wäre es ganz vergebens wenn er etwas anfangen wollte was doch nicht könne zu Stande kommen, diesem, wenn er das bisherige schon mit angehört, hat Calvin wol nur wenig zu sagen. Zuerst wol dieses, daß er ganz Recht habe und zwar nicht nur im ungünstigen sondern auch im günstigen Falle, wenn er meine, es sei vergebens für ihn etwas anzufangen zu seiner Besserung; denn er könne auch nichts anfangen, sondern nur Gott. Zweitens aber, wenn er doch wollte den Lüsten dienen, so hätte er Unrecht zu sagen, Tugend und Laster stritten sich um ihn. Denn die Heiligkeit des Lebens sei ja nur im Wollen, wer aber wolle den Lüsten dienen und sich dazu eine Rechtfertigung mache, an den sei von der Lust zur Heiligung noch gar nichts gekommen. Werde er aber jemals ein Bestreben haben nach einem frommen Leben: so dürfe er auch gar nicht glauben daß er seine Mühe verliere; denn dieses Bestreben könne nirgend anders herkommen als von der Erwählung
33 selbst *), eben weil er es nicht angefangen habe, sondern der gött-

*) Quod autem suas blasphemias longius extendunt, dum eum qui sit

liche Geist. — Den dritten endlich, der sich unfähig fühlt sich selbst zu bessern, würde Calvin trösten, und ihm sagen, wenn mit diesem lebendigen Gefühl seiner Unfähigkeit nur in ihm der Wunsch nach Besserung von dem er rede wirklich verbunden sei, und er diesen nicht nur im Munde führe, sondern auch im Herzen, so solle er sich hüten vor der Gotteslästerung, zu glauben, Gott verhärte ihn. Denn dieser Wunsch sei ja keine Verhärtung, sondern eine Erweichung, und er solle ihn als ein vorläufiges Zeichen annehmen, daß er mit dem göttlichen Geist, der allein seine Erneuerung bewirken könne, schon in Berührung stehe. Und so wird auch diesem die Erwählungslehre nicht zum Nachtheil und zur Trostlosigkeit gereichen, und es scheint aus allen diesen Fällen gar nicht hervorzugehen, daß wie Hr. B. S. 98 behauptet die calvinische Erwählungslehre consequent aufs Leben angewendet der Moral schädlich und sehr schädlich werden könne und müsse; sondern nur wenn man fremdartige Ansichten mit hinein mischte, könnte sie vielleicht schädlich werden, welches aber doch ihr selbst nicht darf zum Vorwurf gereichen.

Worin aber das eingemischte fremdartige in den hier gemachten Anwendungen bestehe, das kann nach dem gesagten nicht schwer sein zu finden. Zuerst nämlich scheint Hr. Dr. Bretschneider vorauszusezen, es könne jemand nach der Tugend, oder, um diesen daß ich nicht sage heidnischen wenigstens mehr bürgerlichen und philosophischen Sprachgebrauch mit einem theologischen zu vertauschen, nach dem frommen Leben verlangen nicht an und für sich, sondern nur um der Seligkeit willen, als ob diese der Zwekk und jenes das Mittel dazu wäre, beides aber von einander verschieden, und als könne einer von einem solchen Verlangen aus es schon bis auf einen gewissen Punkt gebracht

---

a Deo reprobatus perditurum operam dicunt, si innocentia et probitate vitae se illi approbare studeat, in eo vero impudentissimi mendacii convincuntur. Unde enim tale studium oriri possit nisi ex electione? (Instit. III, XXIII, 12.)

haben im heiligen Leben; sei er aber durch Gebrauch dieses Mittels einmal seines Zwekkes, der Seligkeit, sicher, dann wolle er natürlich wieder zu den Lüsten und Begierden zurükk. Aber dies ist gar nicht Calvins Voraussezung, welcher von Anfang an seinem Schüler sagt, das selige Leben bestehe in der Erkenntniß Gottes, und die Erkenntniß Gottes sei in der Erkenntniß seiner Werke, und also am meisten seiner Geseze; und welcher sich an Paulus hält, behauptend, der inwendige Mensch durch den Geist Gottes gewekkt und geboren habe eine Lust am Gesez Gottes, und mit dieser Lust könne er nicht zu den Lüsten zurükk wollen, sondern immer nur sich ihnen mehr und mehr entziehen. Von Calvins Voraussezung also findet ein solcher Gedankengang wie oben durchgeführt worden gar nicht statt, weil das fromme Leben und die Seligkeit eines und dasselbe ist; und wenn Calvin begehrt, dem Volk solle seine Erwählungslehre fleißig vorgetra-
35 gen werden, so hat er doch gewiß nur verlangt, sie solle im Zusammenhange mit seinen Voraussezungen vorgetragen werden. In jener entgegengesezten Voraussezung aber von einem Bestreben nach einem heiligen Leben nur als Mittel zu ich weiß nicht was für einer davon ganz verschiedenen Seligkeit scheint mir überhaupt auch noch keine Moralität zu liegen, der etwas schädlich werden könne. Wollte aber Herr Dr. B. zugeben, dieses sei noch keine Moralität, aber jene Lehre hindere eben das Entstehen der Moralität: so kann ich auch das nicht zugeben, weil sie eben aussagt, der in uns wohnende und wirkende göttliche Geist höre nie auf zu belehren, zu ermahnen, aufzuregen und zu erweichen, und weil nur auf diese Weise nach der Behauptung jenes Systems die Moralität in dem einzelnen entstehn kann. — Nicht minder fremdartig aber ist dieses, daß Herr Dr. B., ohneractet er so vollkommen eingestanden hat, Calvins Erwählungslehre hange auf das innigste zusammen mit der Lehre vom Unvermögen des Menschen, nun doch, indem er die richtige Anwendung jener Lehre auf das Leben zeigen will, einen Menschen herbeibringt, welcher den göttlichen Rathschluß selbst ohne den göttli-

chen Geist durch eigene Kraft ausführen will, wenn doch die
Ausführung desselben nach Calvin auf dem Glauben der durch
die Liebe thätig ist beruht. Daß nun dieses nicht angeht, und
daß ein solcher immer in sein Verderben rennt, steht im Calvin
auf allen Blättern, und wir haben es ihn oben schon sagen las-
sen (Instit. II, II, 1.); so daß er sich gar nicht wundern wird,
wenn unsers Verfassers Schüzlinge sich schon bei den ersten 36
Schritten vom wahren Verstande sowol als von wahrer Tugend
entblößt zeigen; und er wird nur wiederholen, daß im Verständ-
niß der göttlichen Geheimnisse jeder nur soviel vermöge als er
von der göttlichen Gnade sei erleuchtet worden *). Ja er würde
vielleicht behaupten, daß solche Menschen sich auch in jeder an-
dern Meinung verirren müßten in Leichtsinn oder Trostlosigkeit.
Denn bei der ächt lutherischen Theorie kann die Lehre von der
Verlierbarkeit der Gnade **) eben so den einen leichtsinnig ma-
chen, den andern in Trostlosigkeit hineinschrekken, je nachdem ei-
ner meint, wegen jener Verlierbarkeit sei es am sichersten den
Gnadenstand überall aufzuschieben, bis die Neigungen und Lei-
denschaften durch die er am leichtesten verloren gehe schon abge-
stumpft seien, oder der andere bedenkt, wie leicht es sei zu fal-
len, und wie leicht auch in diesem Zustande zu sterben, und wie
dann alle frühere Mühe und Arbeit verloren sei. Ja auch wer 37

---

*) Si quod petimus a Dēo deesse nobis confitemur . . nemo iam fateri dubitet, se tantum ad intelligenda Dei mysteria valere, quantum eius gratia fuerit illuminatus. (Instit. II, II, 21.)

**) Diese nämlich wird von vielen lutherischen Theologen ausdrükklich behauptet, und noch neuerlich von Hrn. Ammon, Glükwünschungsschreiben S. 40. Wiewol aus den Worten Epit. IV. p. 591, Praeterea reprobamus atque damnamus dogma illud, quod fides in Christum non amittatur, et spiritus sanctus nihilominus in homine habitet etiamsi sciens volensque peccet cet. nicht grade dieses folgt, zumal wenn man damit vergleicht Sol. decl. XI. p. 802. Idem in aeterno suo consilio proposuit, se iustificatos etiam in multiplici et varia ipsorum infirmitate adversus diabolum mundum et carnem defensurum, . . . et si lapsi fuerint manum suppositurum.

seine Seligkeit ohne Gnade ganz allein schaffen will, wenn er sich nicht so hoch versteigt sich eine absolute und unendliche Kraft beizulegen, kann eben so durch die Ueberlegung, wie sehr seine eigenen Bemühungen könnten durch die Umstände unterstüzt werden oder gehemmt und Versuchungen abgelenkt oder herbeigeführt, je nach Beschaffenheit seiner Gemüthsart der leichtsinnigen Verzweiflung anheimfallen, welche alles will aufs Glükk ankommen lassen, oder der trostlosen, welche zwar einsieht alles stehe in der Hand Gottes, aber doch nicht das Herz hat Gott zu vertrauen, weil dies dem Menschen nur durch die Gnade kann gegeben werden. Seine eigene Lehre aber ist Calvin weit entfernt, wiewol die Aphorismen S. 101 dies sagen, für gefährlich zu halten. Vielmehr verlangt er nichts, als daß sie in ihrem rechten Zusammenhange gefaßt und in ihrem eigenthümlichen Gebiet angewendet werde. Sie ist ihm eine Lehre der Schrift, und so sehe ich sie auch an, und wenn Hr. Dr. B. (Aphorism. S. 102) mir scheint den Vorwurf zu machen, ich habe sie zu einer Aufgabe für die speculative Philosophie sublimiren wollen, so ist das ein Mißverständniß, zu welchem ich nicht wüßte die Veranlassung gegeben zu haben; für mich wenigstens sind die Lehren von der göttlichen Gerechtigkeit und von der göttlichen Allmacht *) auch Lehren der christlichen Kirche. Aber als Schriftlehre will nun
38 Calvin sie auch nur in der christlichen Kirche, wo der Schrift geglaubt wird, vorgetragen haben, und nur in Christo soll der Christ seine Erwählung betrachten **); unter dieser Bedingung aber verspricht er eine nicht nur sichere, sondern auch angenehme Fahrt ***). Und dieses in derselben Stelle, die Herr Dr. B. (S.

*) S. An Hrn. Dr. Ammon S. 61.

**) Quod si in eo (Christo) sumus electi, non in nobis ipsis reperiemus electionis nostrae certitudinem, ac ne in Deo quidem patre si nudum illum absque filio imaginamur. Christus ergo speculum est in quo electionem nostram contemplari convenit et sine fraude licet. (Instit. III, XXIV, 5.)

***) Et vero licet periculosi maris instar habeatur praedestinationis

101) anführt, die er aber theils nicht weit genug verfolgt, theils auch darin übersehen zu haben scheint daß die gefährliche Nachsuchung nicht sowol in den Zweifeln an der Erwählung besteht als vielmehr darin wenn der Mensch zugleich von einer verkehrten Begierde außerhalb des rechten Weges danach zu forschen heimgesucht wird; und dies ist eben das oben angeführte sich muthwillig in Gefahr begeben. Die Zweifel selbst aber sollen dem der noch nicht gläubig ist zur Selbstprüfung und Erweckung dienen, dem gläubigen aber werden sie von selbst verschwinden, wenn er sich von Calvin steuern läßt, und in dem Forschen nach der Gewißheit seiner Erwählung sich an die späteren Zeichen hält, welche sichere Zeugnisse derselben sind *). Denn das könne jeder wissen, ob er mit Christo in Gemeinschaft stehe, und daran habe er ein hinlänglich deutliches Zeugniß daß er im Buche des Lebens geschrieben sei **). Diese wirksame Berufung ***) sei das erste Zeugniß der Erwählung, und die Rechtfertigung das zweite †). Und wer einmal so in den Schuz Christi gekommen, der sei auch sicher daß Christus für ihn dasselbe wie für Petrus erbitten und erlangen werde, daß nämlich sein Glaube nicht aufhöre ††). Wenn aber Calvin zugiebt, daß

disputatio, patet tamen in ea lustranda tuta et pacata addo et iucunda navigatio, nisi quis periclitari ultro affectet. (Ebendas. 4.)

*) Ita optimum tenebimus ordinem, si in quaerenda electionis nostrae certitudine in iis signis posterioribus quae sunt certae eius testificationes haereamus. (Ebendas. 4.)

**) Satis perspicuum firmumque testimonium habemus nos in libro vitae scriptos esse, si cum Christo communicamus. (Ebendas. 5.)

***) Instit. I, VI, 1.

†) Iam vero in electis vocationem statuimus electionis testimonium, iustificationem deinde alterum eius manifestandae symbolum, donec ad gloriam in qua eius complementum extat pervenitur. (L. III, XXI, 7.)

††) Iam vero neque hoc dubium est, quum orat Christus pro omnibus electis, quin idem illis precetur quod Petro, ut nunquam deficiat fides eorum. Ex quo elicimus extra periculum defectionis esse, quia

auch dem Gläubigen Zweifel an seiner Erwählung entstehen können die eine solche Belehrung nöthig machen: so sucht er den Grund derselben nicht darin daß die Erwählung allein von Gottes Willen abhängig und der Mensch unvermögend sei selbst seine Seligkeit zu schaffen, sondern aus der Frage, woher er die Offenbarung seiner Erwählung habe, weil nämlich jeder sie gern handgreiflicher in einem höheren Grade christlicher Vollkommenheit oder augenscheinlicher in einem mittheilbaren Buchstaben haben möchte. Darum besteht nun seine Heilung dieser Zweifel nur darin daß er auf das fortschreitende Werk des heiligen Geistes in den Seelen der Gläubigen aufmerksam macht. Wer also dem Calvin nur zugiebt, daß der göttliche Geist allein es ist der den göttlichen Rathschluß in den erwählten ausführt, und wer mit ihm kein anderes praktisches Christenthum anerkennt als das freie Walten dieses Geistes, der kann keinen Nachtheil für das praktische Christenthum von einer Lehre sehen, welche nichts anderes ist als der einfache Ausdrukk von dem natürlichen Gefühl über das Wirken dieses Geistes, der da wohnt wo er will. Will man aber auf der einen Seite zwar anerkennen, wie genau Calvins Lehre mit der von dem menschlichen Unvermögen und der göttlichen Gnade zusammenhängt, auf der andern Seite aber doch diese Lehre anwenden auf eine Praxis, welche unabhängig ist von der göttlichen Gnade und aus der Selbstgenugsamkeit des Menschen hervorgehen soll, eine Praxis welche aber Calvin vielleicht gar nicht einmal recht eine christliche genannt haben würde: dann freilich müssen Nachtheile entstehn für ein solches praktisches Christenthum; aber Calvin und die seinigen bleiben davon ungefährdet, und es folgt nichts daraus als daß man nicht zweierlei entgegengesezte Lehren untereinander mischen darf, oder sie zersezen sich.

---

eorum pietati constantiam postulans filius Dei repulsam passus non est. Quid hinc nos discere voluit Christus, nisi ut confidamus perpetuo nos fore salvos, quia illius semel facti sumus. (L. III, XXIV, 6.)

Dieses nun haben wir hoffentlich abgewischt von der calvinischen Lehre, daß sie richtig verfolgt das Streben nach der Heiligung zerstöre. Die pelagianischen Gegner derselben *) werden 41
sich überzeugt haben daß die augustinischen Christen auch ein praktisches Christenthum haben, und daß sie in diesem auch durch ihre Prädestinationslehre nicht im mindesten gestört werden. Die selbst in dem Grundsaz augustinischen Gegner derselben werden, ohne daß ich ihnen hier schon eine Entscheidung abfordern wollte, wer folgerechter sei, sie oder die Calvinisten, doch gestehen müssen daß auch in ihnen der Geist Gottes eben so zu eigner und fremder Heiligung wirksam sei, ohne daß sie dies an ihre Meinung von der Erwählungslehre gebunden fühlten. Und nachdem wir nun hievon losgekommen sind, wird sich alles übrige wie ich hoffe mit beiden Theilen gelassener überlegen lassen. Denn es ist freilich schwer mit einem Menschen in der gehörigen Ruhe und mit einem glükklichen Erfolge zu streiten, wenn man die Meinung hegt, er gehe auf einem Wege, auf dem er nicht fortwandeln könne ohne sich der Tugend und der Glükkseligkeit zugleich abzusagen und sich der Trostlosigkeit und dem Laster zu ergeben. Die beunruhigte Liebe hindert dann nur gar zu leicht die Genauigkeit im Streit; weil man eben so sehr bewegen will als überzeugen, so häuft man auch die minder triftigen Gründe, und der Gegner der nicht von gleichem Interesse bewegt wird zieht sich um so leichter aus der Schlinge. So scheint es mir 42
in dem Streit gegen die Lehre des Augustinus und Calvin schon immer und auch noch neuerlich ergangen zu sein; und wir wollen ein wenig sichten, welche Einwendungen denn nach dem zugestandenen Vordersaz noch gelten oder nicht. So wird z. B. in den Aphorismen (S. 102) gesagt, an jene Klippe, an wel-

*) Ich will dieser Benennung keineswegs eine verkezernde Kraft beilegen, verstehe auch nicht allein den strengen Pelagianismus darunter, sondern alle die verschiedenen Abstufungen in denen man von der Lehre des Augustinus abgewichen ist.

cher es so schwer sei, wenn man die Prädestinationslehre annimmt, nicht zu scheitern, werde man unvermeidlich herangetrieben durch das aus der Vernunft nothwendig hervorgehende Bestreben die höchsten Regeln der göttlichen Weisheit aufzusuchen. Allein wenn einmal zugegeben ist, die augustinische Erwählungslehre folge streng aus der Lehre von dem menschlichen Unvermögen: so folgt ja aus eben dieser Lehre, daß die menschliche Vernunft müsse abgehalten werden in die Tiefen der göttlichen Weisheit eindringen zu wollen, weil sie sich aus Unvermögen nothwendig verwirren müsse; die von ihrem Unvermögen überzeugte und von dem göttlichen Geist erleuchtete Vernunft aber begehrt auch die göttliche Weisheit nur aus der Schrift und der eigenen Erfahrung kennen zu lernen, und will über diese nicht hinausgehn, und jenes ist alles was Calvin predigt, dieses alles wovor er warnt. Daher hierüber die symbolischen Schriften der lutherischen Kirche, welche von der gleichen Voraussezung des menschlichen Unvermögens ausgehn, auch ganz das gleiche enthalten *). Eben so rechnet unter die andern erweislichen Lehren des Systems und der Schrift denen Calvins Theorie widerstreite Herr Dr. B. auch (S. 96) den Glauben an die sittliche Freiheit des Menschen, indem sie behaupte daß alle Menschen das Vermögen das Sitten-

---

*) Epitome, p. 619. Vera igitur sententia de praedestinatione ex Evangelio Christi discenda est. . . Huc usque homo pius in meditatione articuli de aeterna Dei electione tuto progredi potest, quatenus videlicet ea in verbo Dei est revelata . . . reliquae cogitationes ex animis piorum penitus excutiendae sunt. — Sol. decl. p. 809. Huc usque sacra scriptura in revelando divinae praedestinationis mysterio progreditur. Quod si intra has metas nos continuerimus, profecto doctrina illa amplissimam consolationis materiam nobis suppeditabit . . . Hac etiam doctrina omnes falsae opiniones et errores de viribus naturalis nostri arbitrii evertuntur, quia manifestum est, quod Deus in suo consilio ante mundi secula decreverit atque ordinarit, quod omnia, quae ad conversionem nostram pertinent, ipse virtute spiritus sui sancti per verbum in nobis efficere et operari velit.

gesez zu erfüllen verloren hätten. Allein das System der lutherischen Kirche behauptet ja diesen Verlust eben so bestimmt und unumwunden als die calvinische Theorie, wie denn dieser Saz nur ein anderer Ausdrukk ist von jener Lehre vom menschlichen Unvermögen, und schon an sich klar ist, daß wenn ein Saz eines Systems das menschliche Unvermögen zum Guten behauptet, unmöglich ein anderer Saz desselben Systems eine solche moralische Freiheit des Menschen behaupten könne, welche das Vermögen enthalte den Willen Gottes zu erfüllen. Vielmehr hebt nach dem System auch der lutherischen Kirche diese Freiheit erst an in dem Zustande der Begnadigung und der Wiedergeburt, die eben eine Geburt in diese Freiheit ist; dem natürlichen Menschen aber gestattet das System nur in weltlichen Dingen die Freiheit, daß er die Begierde überwinden könne durch die Einsicht, und den selbstsüchtigen Trieb durch den geselligen, aber weder jene Einsicht noch dieser Trieb vermögen an sich das göttliche Gesez zu erfüllen. Doch diesen Vorwurf nimmt Herr Dr. B. hernach (S. 103) gewissermaßen zurükk, indem er zugiebt die Erwählungslehre betreffe nicht eigentlich die Frage vom Verhältniß der moralischen Freiheit zu Gottes Regierung, wiewol er vorher behauptet sie löse die moralische Natur auf um die Willkühr Gottes zu erheben. Darum wollen auch wir hiebei für jezt nicht länger verweilen, und auch das nicht weiter aufnehmen, wiewol auch dieses öfter vorkommt (S. 42 und S. 98), daß diese Lehre mit den öfteren ernstlichen Ermahnungen streite, daß der Sünder sich bessern und seine Seligkeit suchen solle; denn hierauf ist schon oben beiläufig aus dem Büchlein des Augustinus de corr. et gr. geantwortet. Oder müssen wir nicht auf dieselbe Art wie wir uns erklären daß wir selbst andere ermahnen und züchtigen, uns auch erklären daß die heiligen Männer Gottes in und außer der Schrift eben dazu durch denselben Geist getrieben wurden? Und ist nicht offenbar, daß nur durch solche Aufforderungen der Sünder selbst zum unmittelbaren Bewußtsein sei es nun seines Unvermögens oder seiner Verstokktheit

kommen kann? Denn wenn er nun seinem Können unthätig zusieht bei vorgegebenem Wollen, so muß er doch fühlen daß der Mensch nichts sich selbst weniger geben kann als dasjenige was den schlummernden Willen wekkt und reizt. Dieses also
45 lassen wir, und eilen zu dem Haupteinwurf, welcher wol vorzüglich Luthers und Melanchthons Abweichung von der strengen Lehre des Augustinus veranlaßt hat, und also auch noch für alle diejenigen gilt, welche wie Calvin von der Voraussezung des menschlichen Unvermögens ausgehn, nämlich jene strenge Vorherbestimmungslehre streite mit der Schriftlehre von der Allgemeinheit der Erlösung durch Christum. Dieser Einwurf kommt in den Aphorismen unter drei verschiedenen Gestalten vor; einmal S. 96, die calvinische Theorie behaupte daß die Anstalten Gottes zur Wiederherstellung der sittlichen Freiheit nur auf einige nicht auf alle berechnet seien; dann S. 98, sie streite mit der feierlichen Versicherung des Apostels (Röm. 5, 12—19) daß die Erlösung durch Christum eben so allgemein sei, und sich eben so auf alle Menschen erstrekke, wie allgemein die Sünde und ihre Strafen seien; endlich S. 103, die ganze Lehre betreffe den Saz, ob Gott *wolle* daß das ganze durch die Erbsünde der Verdammniß schuldige menschliche Geschlecht durch Christum gerettet werde, und ob er die dazu erforderlichen Mittel keinem versage, oder ob *er* dieses *nicht wolle* und daher einem Theil die Mittel dazu vorenthalte? Gewiß es ist nicht umsonst, daß der gelehrte Vf. diesen Einwurf an drei verschiedenen Stellen auf verschiedene Weise vorgetragen hat, und es ist unsere Schuldigkeit, daß wir versuchen jedem dieser Ausdrükke auch eine eigene Ansicht abzugewinnen, und dieser eine eigene Behandlung angedeihen zu lassen. Zuerst also, die calvinische Theorie behaupte, die
46 Anstalten Gottes zur Wiederherstellung der sittlichen Freiheit seien nur auf einige nicht auf alle berechnet. Diesen Pluralis aber wollen wir uns zur Vermeidung aller Irrthümer gleich in den Singularis verwandeln; denn die Kirche kennt nur die eine Anstalt Gottes zur Wiederherstellung der Menschen, durch Chri-

stum nämlich. Daß nun nicht alle Menschen durch Christum wirklich wiederhergestellt werden, sondern einige begnadigt werden, andere verloren gehen, dieses nimmt die lutherische Kirche eben so gut an als Calvin. Es kommt also nur darauf an, wie Gott berechnet hat. Die lutherische Kirche nun sagt, Gott habe die Erlösung auf alle berechnet, aber diejenigen welche sie nicht annähmen gingen wegen ihres Widerstandes verloren. Also gegen die göttliche Berechnung? aber das hält gewiß schon schwer zu sagen: denn wird einmal angenommen Gott berechne, so muß er auch richtig berechnen. Man muß also sagen, Gott habe die Erlösung so berechnet, daß alle erlöst werden könnten, aber daß auch diejenigen, welche sie nicht annehmen wollten, verloren gingen. Daß dies auch Calvin zugeben kann, werden wir hernach sehen; nur ist dies ein Punkt, auf welchem er nicht stehen bleiben kann, sondern er meint, Gott müsse es so verordnet haben daß einige widerstehen müssen. Wenn wir nun einmal von der immer verwirrenden Vorstellung eines besondern göttlichen Rathschlusses in Bezug auf die einzelnen Menschen absehen, und uns nur an die ohnstreitig von Gott verordnete Art halten, wie das Evangelium verbreitet werden sollte, und an die ebenfalls von ihm verordnete Art, wie vorher die menschlichen Dinge sich ge- 47
staltet hatten: so müssen wir wol sagen, aus beidem zusammen genommen, also aus dem göttlichen Rathschluß, folge nothwendig, daß nicht alle, an welche das Evangelium erging, es annehmen konnten. Eben weil es ein geschichtlich entstehendes, durch menschliche Rede und Einwirkung sich verbreitendes war: so konnte es auch nicht anders als den allgemeinen geschichtlichen Gang gehen, daß aus einer großen Erregung sich nur einiges wenige wirklich gestaltet und zum neuen Leben sammelt, und nur indem unaufhörlich diese Ausdehnung und Zusammenziehung sich wiederholt, wächst allmählig das neue lebendige ganze. Das Judenthum hätte nicht bestehen können ohne Eiferer, welche die übrige Masse zusammenhielten; und unter den Eiferern für eine unvollkommne Sache muß es auch falsche geben, welche um das

alte festzuhalten auch das bessere neue verschmähen. Wären solche nicht gewesen, so wäre schon lange das Judenthum zerfallen, und die Möglichkeit wäre nicht gewesen, daß das Christenthum hätte durch dasselbe in seinen zarten Anfängen können genährt und geschüzt werden. Waren aber solche: so mußte es auch Verwerfer des Christenthums geben. Aber eben so mußte unter den Heiden die gewaltige Masse des Verderbens sein, wenn einige sich an ein sonst so verachtetes Volk wie die Juden anschließen sollten, und so das Christenthum an die Heiden übergehn; aber unter jener Masse mußten dann auch die Verächter des Christenthums sein. Also scheint hier der gute Erfolg nicht anders als
88 mit dem Mißerfolg auf der andern Seite zugleich berechnet gewesen zu sein; wie denn ein allmählig sich verbreitendes ohne Widerstand nicht kann gedacht werden, und Widerstand nicht ohne daß einige bis an ihren Tod darin befangen bleiben. Ich will dieses nur als einen vorläufigen Wink hinstellen, nicht als eine strenge Argumentation; aber der Ausdrukk berechnen ladet auch nur zu einer solchen ein; und ich will aus dem gesagten kein anderes Resultat ziehen, als daß wenn wir die Sache von Seiten des Berechnens ansehn, diese Betrachtung sich mehr der calvinischen Formel anschließt, welche Gott als gleich thätig in der Vorherversehung ansieht in Bezug auf diejenigen welche begnadigt werden, und auf die welche verloren gehn, indem aus der göttlichen Kraft des Evangelii das eine und aus der menschlichen Gestalt desselben das andere folgt, nicht aber an diejenige Formel, welche nur für die einen eine Vorherversehung Gottes annimmt, für die andern aber nicht *), weil nämlich die Gelangung der einen zum Heil sich nicht berechnen läßt ohne daß der

---

*) Praescientia enim vel praevisio Dei . . . ad omnes creaturas tam malas quam bonas extenditur. . . Aeterna vero electio seu praedestinatio Dei ad salutem non simul ad bonos et ad malos pertinet, sed tantum ad filios Dei, qui ad aeternam vitam consequendam electi et ordinati sunt priusquam mundi fundamenta iacerentur. (Solid. declar. XI. p. 798.)

andern Entfernung davon auch berechnet werde. Und ganz auf dieselbe Weise ist auch die Berechnung Pauli *) angelegt; denn das konnte er sich doch nicht bergen, als er eine Zeit nach der andern hingehen sah, ohne daß das Volk Israel in Masse das Evangelium annahm, daß die πρόςληψις V. 15 nicht auf dieselben Individuen gehe wie die ἀποβολή; sondern wenn er den Gegenstand beider als denselben bezeichnet, so meint er das Volk in der Aufeinanderfolge seiner Geschlechter, und die verlornen bleiben immer verloren, und nur aus ihrem παράπτωμα konnte die σωτηρία den Heiden kommen. — Doch dem wird nun eben zweitens eine andere feierliche Versicherung desselben Apostels entgegengestellt **), daß nämlich die Erlösung durch Christum eben so allgemein sei und sich eben so auf alle Menschen erstrekke, wie allgemein die Sünde und ihre Strafen seien; und gegen diese Versicherung streite die calvinische Theorie. Ehe ich mich aber hierauf einlasse, kann ich eine allgemeine Bemerkung darüber nicht zurükkhalten, wie in diesen und andern dogmatischen Streitigkeiten gewöhnlich die Schriftstellen gebraucht werden; denn auch bei Herrn Dr. B. finde ich dasselbe. Er sezt S. 87—94 auseinander, die lutherische Theorie beruhe auf ausdrükklichen und deutlichen Schriftstellen, die calvinische hingegen werde nur gefolgert und abgeleitet, mit den ausdrükklichen und deutlichen Stellen aber stehe sie im Widerspruch. Ich nun glaube, daß dies ein Unterschied ist der zwar für den volksmäßigen Schriftgebrauch wichtig ist, weil nämlich auf der einen Seite den Folgerungen und Ableitungen nicht alle folgen können, auf der andern aber das ausdrükkliche und deutliche sich ihnen besser einprägt; auf dem wissenschaftlichen Gebiet aber, meine ich, sollte er gar nicht vorgebracht werden. Denn deutlich ist jede Stelle nur durch den Zusammenhang, und ausdrükklich ist auch das buchstäbliche nur sofern der Zusammenhang bestimmt hat wie

*) Röm. V, 11—24.
**) Röm. V, 12—19.

buchstäblich es genommen werden muß oder auch nicht darf. Alles Folgern aber und Ableiten ist auch nichts anderes als eine Bestimmung durch den Zusammenhang, und also zwischen beiden an sich gar kein Unterschied. Das schlimmste aber ist dieses, daß wenn man den Unterschied einmal angenommen hat, es auch dem unbefangensten und unparteiischsten kaum möglich ist ihn rein und gleich anzuwenden, sondern seine dogmatische Ansicht wirkt ein auf seine hermeneutischen Operationen. Herr Dr. B. zum Beispiel sieht als eine ausdrükkliche und deutliche Stelle für die lutherische Theorie an 1 Tim. 2, 4, wo freilich steht, Gott wolle daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntniß der Wahrheit kommen. Allein da es nur da steht um zu beweisen daß die Fürbitte Gott wohlgefällig sei, und V. 1 *πάντων ἀνθρώπων* auch nur auf eine sehr lose Weise steht, indem nur die *βασιλεῖς* und die *ἐν ὑπεροχῇ ὄντες* herausgenommen werden ohne die Gesammtheit irgend weiter zu theilen: so muß man sehr zweifelhaft werden, ob man es mit dem Ausdrukk *πάντας ἀνθρώπους* genauer nehmen dürfe; und ich würde dies eher verneinen und die Stelle schwerlich für eine ausdrükkliche und deutliche Beweisstelle halten, schon weil sie nur beiläufig ist und auf einen unbestimmt gehaltenen Ausdrukk zurükkgeht.
51 Und wie steht es erst mit Tit. 2, 11, wo zwar von allen Menschen die Rede ist, aber gar nicht von Bestimmung derselben, sondern von erschienen sein für dieselben; und buchstäblich konnte doch Paulus gar nicht sagen daß die Gnade in Christo damals schon allen Menschen erschienen sei; so daß man daraus nur desto deutlicher sieht, wie wenig man es überall mit einem Ausdrukk wie alle Menschen genau nehmen dürfe, wenn nicht noch ein besonderer Nachdrukk darauf gelegt wird. Dort aber wird nun gar nur gesagt, die heilsame Gnade sei allen Menschen erschienen als eine solche die uns, die Christen, unterweise zu einem frommen und züchtigen Leben in der Welt; und also beweiset die Stelle gar nichts, nämlich gegen die calvinische Lehre. Denn für dieselbe kann man diesen Unterschied zwischen den allen denen

sie erschienen ist, und den uns die sie wirklich unterweiset, gar
leicht geltend machen. Und die andern Stellen sind, daß ich es
grade heraus sage, noch schwächer, wie denn auch Jesu Gebot
auszugehen in alle Welt nichts weiter beweisen kann, als daß
theils an allen sollte versucht werden, auf daß sie keine Entschul-
digung hätten, welches ja auch Augustin und Calvin so oft an-
führen als die Absicht der allgemeinen Verkündigung, theils auch
daß aus allen Völkern einige sollten selig werden durch das
Christenthum; denn damit dies geschehen könnte, mußte es unter
allen Völkern allgemein verkündiget werden; und dies ist freilich
beweisend gegen den jüdischen Particularismus, aber nicht gegen
den calvinischen. Wo hingegen Hr. B. die calvinischen Beweis- 52
stellen abweisen will, da folgert er selbst Unterscheidungen heraus,
die nicht nur nicht im Text stehen, sondern auch der ganzen neu-
testamentischen Denkart schnurstrakks zuwider sind, wie z. E. daß
es nur ein irdischer Vorzug sei daß einige unter so vielen zu-
erst Christen und Lehrer des Christenthums wurden, und daß dies
mit der Seligkeit in der zukünftigen Welt nichts zu schaffen habe.
Ja wenn diese die göttliche Auswahl wären nur als solche die
früher Christen wurden, die andern erst später; aber man
muß ja nothwendig ihnen auch die entgegenstellen, welche, auch
in den Umfang der Verkündigung eingeschlossen, gar nicht Chri-
sten wurden. Und daß Hr. B. meint, es wäre doch nirgends
gesagt, daß Gott die welche nicht Christen würden nicht auch
selig machen wolle, dies ist so entschieden gegen die neutestamen-
tische Denkart, daß es nicht lohnt einzelne Stellen darüber an-
zuführen, daß die der angebotenen Gnade nicht achten verloren
gehen, daß das Heil von dem Glauben an Christum abhängt,
und daß nur die welche an Christum glauben, da sein werden
wo er ist. Eben so ist es mit dem Unterschiede, es sei in allen
jenen Stellen von einer Auswahl unter Juden und Heiden die
Rede, und nicht von einer Auswahl unter Christen. Freilich ist
die Rede nur von der göttlichen Ordnung nach welcher die Men-
schen Christen werden oder nicht werden. Aber werden die jezi-

gen Menschen nicht auch erst Christen mit der Zeit? und werden sie es alle, oder auch einige nur, andere nicht? Ist also
53 nicht der Fall ganz derselbe, und auch die in den symbolischen Büchern beider Kirchen anerkannte Klage, daß unter vielen berufenen nur wenige auserwählt sind, ganz dieselbe, und auch hier eine Ordnung und Auswahl nach welcher die Menschen Christen werden? Denn ob ein in der Christenheit geborner nur die Wirkungen der vorbereitenden oder auch die der wirksamen Gnade erfährt, daran muß die göttliche Anordnung eben soviel Antheil haben, als daran ob ein Jude oder Heide wirklich gläubig wurde und getauft, oder nur berufen. Und nicht besser ist es mit denen Stellen welche Herr B. als ausdrükklich gegen die calvinische Theorie anführt, wo nämlich vom nicht kommen wollen und nicht annehmen wollen als dem Grunde der Verwerfung die Rede ist. Denn wann hätten wol Augustin und Calvin dies geläugnet? Sondern alle diese Stellen sind noch beiden Parteien gemein, und es entsteht nun erst die Frage, in welchem Verhältniß zu diesem Nichtwollen die göttliche Anordnung und Vorherversehung stehe, und nun erst antwortet Augustin und mit ihm Calvin, Qui tamen hoc non fecit nisi per ipsorum hominum voluntates, sine dubio habens humanorum cordium quo placeret inclinandorum omnipotentissimam potestatem. (de corr. et gr. 45.) Eben so ist es nun auch mit dieser feierlichen Versicherung des Apostels in Röm. 5, 12—19, gegen welche die calvinische Theorie streiten soll. Sehr ausdrükklich und deutlich kann man ohnehin diese durch fallen gelassene Structur vielfältig verwikkelte Stelle nicht nennen, und es läßt sich überhaupt wol nicht so leichthin aus ihr argumentiren. Aber diese feierliche Versicherung,
54 daß die Erlösung Christi eben so allgemein sei und sich eben so auf alle Menschen erstrekke, wie allgemein die Sünde und ihre Strafen seien, ist es nur möglich daß Paulus diese gegeben habe? Denn da er behauptet daß alle Menschen wirklich sündigen und wirklich sterben: so müßte er dann auch behaupten daß alle Menschen wirklich erlöst würden und wirklich selig. Aber wie er

das sonst nirgend behauptet, so giebt er auch hier diese Versicherung nicht, sondern ausdrükklich sagt er, οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος . . . λαμβάνοντες ἐν ζωῇ βασιλεύσουσι, und danach muß man doch offenbar auch das εἰς πάντας ἀνθρώπους V. 18 erklären, und höchstens also sagen, Paulus habe durch diese verstärkende Wiederholung sagen wollen, daß wenn nicht alle eben so durch Christum selig würden wie sie durch Adam stürben, der Grund davon nicht in der in Christo liegenden erlösenden Kraft an und für sich betrachtet liege. Aber eben dieses kann auch gesagt werden ohne Calvins Theorie aufzuheben. Denn wie er von dem ersten Menschen sagt Instit. I. cap XV, 8, In hac integritate libero arbitrio pollebat homo, quo si vellet adipisci posset aeternam vitam. Hic enim intempestive quaestio ingeritur de occulta praedestinatione Dei, quia non agitur quid accidere potuerit nec ne, sed qualis fuerit hominis natura, so konnte er auch von dem andern Adam sagen, Wenn die Frage nicht davon ist was geschehen wird oder kann und was nicht, sondern welche Kraft in ihm gelegen, so wird hier ganz unzeitig die Frage von der Vorherbestimmung eingemischt, sondern wir müssen einfach zugestehen, der innern Kraft nach war die Erlösung 55
allgemein, das heißt, wenn auch die Anzahl der Gläubigen noch so sehr zunähme, so würde doch die Kraft der Erlösung alle gerecht und selig zu machen niemals erschöpft sein; und sobald an einen Menschen das Wort ergangen ist und der heilige Geist den Anfang des Glaubens in ihm gewirkt hat, kann niemals seine Begnadigung deshalb ausbleiben, weil etwa doch die Erlösung für ihn nicht bestimmt wäre, sondern zu wenig Raum hätte ihn aufzunehmen. Und so kommen wir denn, nachdem uns die zweite Art wie die Aphorismen denselben Einwurf stellen Gelegenheit gegeben zu zeigen wie leicht man sich in der Schäzung der Schriftbeweise verrechne und täusche, endlich zu der dritten. Herr Dr. B. sagt nämlich S. 103, die ganze Lehre betreffe eigentlich den Saz, ob Gott wolle daß das ganze durch die Erbsünde der Verdammniß schuldige menschliche Geschlecht durch

Christum gerettet werde, und ob *er* die dazu erforderlichen Mittel keinem versage, oder ob er dieses *nicht wolle* und daher einem Theil die Mittel dazu vorenthalte. Gegen diese Stellung der Streitfrage möchte ich jedoch zweierlei einwenden. Einmal behauptet doch die lutherische Kirche nicht auf jede Weise und in jedem Sinne, Gott wolle daß alle Menschen durch Christum gerettet werden. Denn es giebt ja doch einen allmächtigen Willen Gottes, und wenn Gott mit diesem allmächtigen Willen wollte daß alle Menschen gerettet würden, so müßten auch alle wirklich gerettet werden, und unrettbare müßte er erst gar nicht
56 geschaffen haben. Nun aber giebt ja derjenige Theil der lutherischen Kirche, welcher ebenfalls von der Voraussezung des menschlichen Unvermögens ausgeht und von der Nothwendigkeit des Glaubens, den der göttliche Geist durch das Wort wirken muß, dieser Theil giebt zu daß sogar nur wenige Menschen das Wort Gottes ernsthaft annehmen und ihm aufrichtig gehorchen *), und daß viele unter denen die es anfangs freudig angenommen, hernach wieder davon abfallen. Entweder also muß zugegeben werden daß Gott mit jenem allmächtigen Willen die Seligkeit solcher abfallenden und nicht annehmenden nicht wolle, sondern nur mit irgend einem andern Willen, oder es muß der allmächtige Wille Gottes ganz oder wenigstens innerhalb des Gebietes der menschlichen Freiheit geläugnet werden, gegen die Warnung eines angesehenen lutherischen Theologen, der wiewol seine Worte nicht immer leicht zu enträthseln sind doch hierüber wenigstens dieses sagt, daß die Erinnerung an die Erwählungslehre noch heilsam sein könne, die Anmaßungen der Moralphilosophie, wenn sie für den Menschen eine absolute Freiheit postulirt, die mit der Natur eines Geschöpfes unvereinbar ist, zu beschränken. Oder wäre dies nicht auch die Forderung einer absoluten Freiheit, wenn

---

*) Pauci enim verbum Dei serio recipiunt eique sincere obtemperant. — Multi quidem verbum Dei initio magno gaudio recipiunt, sed postea rursus deficiunt. (Sol. declar. XI, p. 808. 809.)

die Freiheit nicht in der Thätigkeit der göttlichen Allmacht mit einbegriffen wäre, so daß durch jene nichts geschehen könne, was diese nicht verordnet habe? Allein wenn man auch die göttliche 57
Allmacht durch die menschliche Freiheit beschränken wollte, und sagen, daß die abfallenden oder nicht annehmenden nicht selig würden, davon sei ihr eigner Wille der lezte Grund bei dem man stehen bleiben müsse: was soll man in Bezug auf diejenigen sagen, an welche das Wort gar nicht gelangt? Von diesen drükken sich die Bekenntnißschriften der lutherischen Kirche selbst so aus, Gott schenke manchen Völkern und Reichen sein Wort nicht, oder nehme es ihnen wieder; und suchen die Sache nicht von seinem Willen abzuwälzen, sondern ganz wie Calvin nur dadurch zu erklären daß Gott uns nichts schuldig sei *), und es als einen Akt seiner Gerechtigkeit darzustellen, welches leztere ich für jezt noch dahingestellt sein lasse und hernach untersuchen will. Von diesen also gesteht jener Theil der lutherischen Kirche selbst, es sei der Wille Gottes sie nicht selig zu machen durch das Wort — denn nicht schenken und wegnehmen ist doch wol eine Sache des Willens —, und daß er ihnen die Mittel dazu versage. Sollte man aber von einem Theil der lutherischen Kirche sagen können, er habe die Lehre von dem menschlichen Unvermögen aufgegeben, und meine, es sei nirgend gesagt daß Gott diejenigen die nicht Christen sind nicht doch auch selig machen wolle (Aphor. S. 92): so würde dieser sich freilich helfen können und 58
sagen, Gott wolle zwar nicht daß diese selig würden durch das Wort, aber er wolle daß sie selig würden ohne Wort, indem sie ihre Seligkeit selbst schaffen. Allein was hilft auch das groß, wenn einer der (Aph. S. 102 Anm.) sich nicht will wehren lassen die Tiefen der göttlichen Weisheit zu erforschen, weil die

---

*) Videmus quod Deus verbum suum . . alii genti non largitur; item quod id ipsum ab uno populo aufert. — Deus nobis prorsus nihil debet. Iustum igitur suum iudicium, quod hominum impietas meretur, conspiciendum in quibusdam regnis, populis, personis proponit. (Sol. declar. XI, p. 813.)

Vernunft unvermeidlich dahin führe und es ihre Function sei die höchsten Regeln der Weisheit aufzusuchen, und das nicht bloß calvinische sondern auch lutherische veto *) gar nicht natürlich und billig finden will, wenn ein solcher weiter fragt, Werden dann auch alle wirklich selig durch sich selbst? und nachdem dieses verneint worden, noch weiter fragt, Warum dann nicht? hätte etwa nicht ihre Vernunft durch äußere Umstände kräftiger unterstüzt auch wirksamer werden können? oder haben sie einen schwachen Willen von Gott schon empfangen? und was hat denn der Mensch außer seinem Willen von Gott empfangen, wodurch er sich den schwachen Willen stärken könne? was wird doch gegen diesen zu machen sein, als daß man entweder auf den allmächtigen Willen Gottes zurükkgehe, der den einen Menschen gemacht hat daß er am Ende seines Lebens so geworden ist, und den andern daß so, oder daß man in dem Menschen auf ein völ-
59 lig grundloses Wollen zurükkgehe, welches dann die göttliche Allmacht in menschlichen Dingen ganz aufhebt, so daß ihr nichts übrig bleibt als nur dies grundlose Wollen gewollt und gemacht zu haben. Doch dieses nur beiläufig; denn die Voraussezung von der Selbstgenugsamkeit des Menschen um seine Seligkeit zu schaffen ist nicht der Boden auf welchem der Streit zwischen beiden Kirchen geführt wird, und bei ihr kann auch nach einem Willen Gottes alle Menschen durch Christum selig zu machen nicht gefragt werden, und ich habe dieses mitgenommen nicht um meinerseits den Streit zu einer Aufgabe für die speculative Philosophie zu sublimiren, sondern nur um auf dem rein theologischen Gebiet die Fälle wie sie vor uns liegen so zu erschöpfen, daß wir bis an die Grenze desselben kämen. Und hier nun scheint mir die Sache so zu liegen. Es giebt Eine Allgemeinheit der

*) Quaecunque autem cogitationes et quicunque sermones extra hos limites in hac disputatione evagari volent, eos statim cohibeamus, et cum D. Paulo labellum digito compescamus, memores dicti, O homo tu quis es, qui responses Deo? (Sol. decl. XI, p. 814.)

Erlösung, welche die calvinische Lehre eben so gut vorträgt als die lutherische, nämlich daß, was die dem Akt der Erlösung durch Christum einwohnende Kraft betrifft, man sehe nun auf das Opfer Jesu oder auf die Lehre Jesu oder auf die von ihm gestifteten Gnadenmittel, darin kein Hinderniß liegt daß nicht jeder Mensch, wenn nur Gott es so leitet daß das Wort an ihn gelangt, so daß der heilige Geist ihn durch den Glauben mit Christo verbindet, durch Christum könne heilig und selig werden *). Calvin selbst drükkt dieses deutlich genug aus Instit. III, I, 1, wo ich nur auf die Worte, quicquid in salutem humani generis passus est ac fecit, und ne salus per hunc parta nobis effluat, hinweise. Und Augustinus, Et quis magis dilexit infirmos, quam illo qui pro omnibus est factus infirmus et pro omnibus ex ipsa infirmitate crucifixus. (de corr. et gr. 49.) Es giebt aber eine andere Allgemeinheit der Erlösung, welche die lutherische Kirche, sofern sie noch zugiebt daß der Glaube durch den heiligen Geist muß gewirkt werden, eben so wenig verträgt als die calvinische, nämlich die Allgemeinheit des Erfolgs, daß wirklich alle Menschen durch Christum gerecht und selig würden **), und beide unterscheiden sich eigentlich nur in der Art das Gegentheil dieser Allgemeinheit auszudrükken, indem die einen sagen, einige würden nicht selig weil Gott ihnen den Glauben nicht geben wolle, die andern aber, sie würden es deshalb nicht weil Gott vorausgesehen daß sie den Glauben nicht annehmen würden, welches offenbar in Beziehung auf die Allgemeinheit der Erlösung gar keinen Unterschied macht ***); und wenn die Nachfol-

*) ὑπὲρ ἁπάντων γὰρ ἀπέθανεν εἰς τὸ σῶσαι πάντας τὸ αὐτοῦ μέρος· οὐ πάντων δὲ τὰς ἁμαρτίας ἀνήνεγκε, διὰ τὸ μὴ πάντας πιστεῦσαι. Chrys. ad Ebr. IX, 28. T. XII, p. 168.

**) Was daher Herr Dr. B. (S. 112) aus Art. XI. der Expos. simpl. anführt, kann und muß jeder rechtgläubige Lutheraner auch annehmen, wenn er nur hinter den Ausdrükken nichts anders sucht als was sie wirklich enthalten. Denn hier ist beides nebeneinandergestellt, die allgemeine Zulänglichkeit der Kraft und die Beschränktheit des Erfolges.

***) Daraus daß Herr Dr. B. (S. 110) von der Confessio helvet. aus-

ger des Calvin sich hier haben zu verneinenden Ausdrükken trei-
61 ben lassen, zu denen sie durch das Wesen ihrer Lehre nicht gedrängt wurden: so muß man dieses nicht der Lehre zurechnen, sondern der ungeschikkten Vertheidigung. Diejenigen aber, welche der Meinung sind, der Mensch müsse den Glauben in sich selbst bewirken, nähern sich freilich einigermaßen denen, welche behaupten, der Mensch könne überhaupt, auch anders als nur durch den Glauben, sich selbst helfen; aber auch die lezteren mögen nur an die Stelle der Allgemeinheit der Erlösung die Allgemeinheit der Seligkeit sezen, und werden dann eben so gut eine solche zwiefache Allgemeinheit erhalten, und die eine annehmen müssen, die andere aber läugnen, indem sie nämlich sagen, in der Vernunft des menschlichen Geschlechtes an sich betrachtet sei Kraft genug alle zur Vollkommenheit und durch sie zur Seligkeit zu führen, das Leben aber entwikkle nicht in allen einzelnen die Vernunft in diesem Grade; so daß hierin gar kein Unterschied statt findet, außer wenn man eine völlige Gleichmachung aller Menschen annimmt. Bleiben wir aber bei der alten kirchlichen Voraussezung, so werden wir sagen müssen, beide Kirchen stimmen darin überein, daß recht verstanden das Wort Christi ein allgemeines sei, das Geschäft des heiligen Geistes aber ein besonderes.

Indem wir nun von der calvinischen Theorie weder für das
62 praktische Christenthum noch für die allgemeine Theorie des Christenthums die nachtheiligen Folgen scheinen befürchten zu dürfen, welche ihre Gegner ihr beigelegt haben: so können wir uns gar nicht geneigt finden, weder die Voraussezung aufzugeben um der Folgen willen, die aus der Folgerung hervorgehn sollen, noch

---

drükklich erweiset, sie sage **nicht** daß Gott **alle** Menschen in Christo zur Seligkeit erwählt habe, möchte ein unkundiger leicht schließen, die lutherische Kirche sage dieses; sie sagt aber auch nur illius aeternum propositum est, quod omnes qui poenitentiam vere agunt et Christum vera fide amplectuntur iustificare . . . velit, und illo item in aeterno consilio suo decrevit, quod **eos quos elegit** . . . salvos facere et aeterna gloria ornare velit. (**Sol. decl.** p. 802. 803.)

statt der strengen Folgerung uns auf eine minder strenge zurükkzuziehen, durch welche die Voraussezung selbst wieder theilweise aufgehoben wird. Hier aber müssen wir uns nothwendig fragen, Was hat denn die lutherische Kirche, die doch auch von des Augustinus Lehren ausging, bewogen sie in diesem einzelnen Punkt zu verlassen, und wie hat sie sich selbst verborgen daß sie durch ihren Ausdrukk der Erwählungslehre allerdings die gemeinschaftliche Voraussezung von der Unentbehrlichkeit der göttlichen Gnade einigermaßen verdunkle? Schwerlich nun kann man sich jene Frage anders beantworten als so. Sie hat die Härte und Strenge des Ausdrukks gescheut, Gott solle bestimmt nicht wollen daß einige Menschen selig würden, und seine Vorherbestimmung solle der lezte Grund sein daß einige verdammt würden. Und um dem auszuweichen hat sie auf der einen Seite einen zwiefachen Willen Gottes angenommen, den freilich die patristische und scholastische Behandlung auch schon darbot, einen Willen Gottes der — um es in der neuesten Sprache der Aphorismen auszudrükken — in der Idee aller gefallenen Menschen Beseligung beabsichtigt, und einen andern vermöge dessen in der Erfahrung doch nicht alle Menschen wirklich selig werden, oder — nach der älteren Sprache — einen vorhergehenden und einen nachfolgenden Willen Gottes. Auf der andern Seite aber hat sie, daß ich so sage, einen halben Willen Gottes angenommen, indem sie sagt daß die Vorherbestimmung nur auf die erwählten sich erstrekkt, auf die verworfenen aber gar nicht, sondern diese werden verdammt ohne einen solchen göttlichen Willen, als durch welchen die erwählten selig werden. Was nun den ersten Unterschied betrifft, so ist es derselbe den die Dogmatiker durch die Ausdrükke eines vorhergehenden Willens und eines nachfolgenden zu bezeichnen pflegten, und es ist auch allgemein angenommen, daß diejenigen, welche die calvinische Formel anerkennen, einen solchen Unterschied nicht annehmen. Es ist daher auch nicht ganz richtig, wenn Herr Dr. B. (S. 85) sagt, daß nach der calvinischen Lehre der Wille Gottes auch in der Idee

nur einer gewissen Anzahl von Menschen die Beseligung zugedacht habe. Denn wer einen solchen Gegensaz von Willen in der Idee und der Ausführung, von vorhergehendem und nachfolgendem, gar nicht annimmt, von dem kann auch nicht gesagt werden daß nach seiner Meinung etwas sowol nach dem einen als nach dem andern geschähe: sondern dadurch wird die Meinung schon entstellt, welche nicht etwa eine besondere Anwendung dieses Gegensazes von der Hand weiset, sondern den ganzen Gegensaz nicht will. Man muß vielmehr sagen, Calvins Lehre beruht darauf daß er solche Unterscheidungen des Willens in Gott gar nicht zu denken vermag. Und das gilt streng genommen nicht nur von dieser sondern von jeder ähnlichen Unterscheidung; und seine Vertheidiger, wenn sie sich einiger solcher auch zu bedienen scheinen, verlassen ihn entweder, oder lassen sich herab mit ihren Gegnern in deren eigner Sprache zu reden, ohne doch ihre Meinung zu theilen, was immer bedenklich ist und neue Mißverständnisse veranlaßt. Eben dieses nun ist vorzüglich die Ursache, weshalb ich nie anders konnte als mich auch zu der calvinischen Formel bekennen, weil ich mich auf solche Unterschiede nicht verstehen kann. Der Ausdrukk vorhergehend und nachfolgend führt auf einen Unterschied in der Zeit, und so ist auch oft genug darüber geredet worden. Nun sagen zwar die Verfechter jenes Unterschiedes, sie meinten keinesweges eine Abänderung in dem göttlichen Willen, ein anderes Vorher und ein anderes Nachher; aber schon aus den verschiedenen Erklärungen, welche sie geben, sieht man daß die Eintheilung nur gemacht ist um des einzelnen Falles willen, von welchem hier die Rede ist. Denn einige *) führen den Unterschied auf den der göttlichen Eigenschaften zurükk; der vorhergehende Wille, daß nämlich alle Menschen selig werden sollen, ist, sagen sie, der Wille der göttlichen Barmherzigkeit, der nachfolgende Wille aber, daß die ungläubigen verdammt werden, ist der Wille der göttlichen Gerech-

*) S. Gerh. loci ed. Cott. T. III. p. 201.

tigkeit. Nun will ich nicht einmal davon reden, daß Gott nicht
vermöge einer Eigenschaft einen andern Willen haben kann als
vermöge einer andern, indem sonst die Einheit seines Wesens zer- 65
stört wird, sondern nur dieses erinnern, daß doch der Wille durch
welchen die gläubigen nun definitiv wirklich selig werden, der-
selbe sein muß als der durch den die ungläubigen wirklich ver-
dammt werden, wie auch die neuere Erläuterung mit sich bringt,
welche besagt daß Gott in der Idee die Seligkeit aller Menschen
beabsichtigt, in der Ausführung aber sie nur einigen ertheilt.
Denn hier ist es ganz einfach zu sagen daß auch die erwähl-
ten nicht durch den beabsichtigenden Willen wirklich selig werden,
sondern durch den ertheilenden, und daß in dem beabsichtigenden
entweder gar keine Vorherbestimmung der einzelnen liegen könne,
und dann ist er ganz unwirksam und leer, oder es muß eine
zweiseitige darin liegen. Nach der älteren Erklärungsweise wird
die Sache nicht so einfach; denn es wird nicht der göttlichen Ge-
rechtigkeit zugeschrieben daß die gläubigen selig werden, sondern
eben der Barmherzigkeit; aber daraus folgt nur daß man unter-
scheiden müßte und der göttlichen Barmherzigkeit einen doppel-
ten Willen zuschreiben, den allgemeinen aber unwirksamen, daß
alle Menschen selig werden *sollen*, und den besonderen, ver-
möge dessen die *gläubigen wirklich* selig *werden*. Oder
es könnte auch jemand der auch den Augustinus nicht grade in
allem loben wollte dagegen streiten wollen, daß die gläubigen
nicht durch die göttliche Gerechtigkeit selig würden, indem sie ja
ein Recht erworben hätten durch die göttliche Verheißung, und
weil das Worthalten zur Gerechtigkeit gehöre; und wenn man
auch dies nicht zugeben wolle, so werde man doch zugeben müs- 66
sen daß überhaupt das Unterscheiden der gläubigen von den
ungläubigen der göttlichen Gerechtigkeit gebühre, weil alle Ge-
rechtigkeit vom Unterscheiden ausgehe, die Barmherzigkeit aber
unterscheide nicht, und so sei abermals der vorhergehende Wille
der nicht unterscheidende aber auch völlig unwirksame, der wirk-
same Wille Gottes aber sei der nachfolgende unterscheidende, und

wenn nun das Vorhergehend und Nachfolgend doch keine Abänderung und keinen Unterschied in der Zeit bedeuten solle, so wäre dann der wirksame unterscheidende göttliche Wille nach beiden Seiten hin gleich und auch gleich ewig mit dem unwirksamen. Wie nun aber Gott über denselben Gegenstand einen wirksamen Willen haben könne und einen unwirksamen, das ist eben was ich mit Calvin nicht begreife. Zwar diesen Unterschied, wird man entgegnen, zwischen einem wirksamen und einem unwirksamen Willen Gottes müsse man doch auf jeden Fall zugeben in Beziehung auf die göttlichen Geseze, weil diese nicht erfüllt werden; allein ich lobe den Calvin, welcher diese beiden Begriffe *göttliches Gebot* und *göttlicher Wille* nicht mit einander vermischen will *), zunächst weil die Bösen, indem sie eine böse Handlung thun, doch dasjenige vollbringen, wovon
67 Gott wollte es solle geschehen, dabei aber handeln sie doch gegen Gottes Gebot; dann aber auch deswegen, weil selbst die Guten immer nur annäherungsweise die göttlichen Gebote erfüllen können, wenn wir aber sagen wollten, Gottes Wille geschehe nur unvollkommen, wir dann die göttliche Allmacht aufheben müßten. Sondert man nun so das göttliche Gebot: so zeigt sich auch jener Unterschied in seiner ganzen Leere, und der vorhergehende Wille Gottes ist nach dieser Erklärung eben deshalb kein Wille Gottes, weil er ein unwirksamer wäre. Hätte aber irgend jemand es so verstanden, jenes, daß alle Menschen sollen selig werden, sei ein Gebot Gottes, das heißt alle Menschen sollten so handeln daß soviel an ihnen ist alle selig würden, so stritte dieses so wenig gegen die calvinische Lehre, daß vielmehr Augustin und Calvin dieses selbst oft genug gesagt haben **). Andere

---

*) Instit. I, XVIII, 4. Perperam enim miscetur cum praecepto voluntas, quam longissime ab illo differre innumeris exemplis constat. Ist diese Unterscheidung klar, so ist man auch bald damit einverstanden, daß überall und ohne alle Ausnahme die göttliche Absicht und der wirkliche Erfolg nicht zweierlei sei, sondern immer eines und dasselbe.

**) Statt aller andern stehe nur die eine Stelle des Augustinus hier,

wiederum erklären den vorhergehenden und nachfolgenden Willen Gottes so daß der erste zu seinem Gegenstand habe den Menschen als Menschen, der andere aber den verworfenen als verworfenen. Hier nun ziehe ich dieselben Züge, daß auch der gläubige selig wird nicht als Mensch sondern als gläubiger, daß also der wirksame Wille Gottes auf beiden Seiten derselbe ist, nämlich der nachfolgende, der vorhergehende aber ein unwirksamer, weil nichts einem Menschen geschieht bloß als Menschen.[*] Der Unterschied ist nur der, daß diese Erklärung vermeidet den zwiefachen Willen auf die göttlichen Eigenschaften zurükkzuführen, weil sie eben fühlt wie schwierig das ist, und sie knüpft ihn lieber an den Gegensaz zwischen dem allgemeinen und besondern. Aber ob das wol richtiger ist, und man von Gott sagen kann, das allgemeine und das besondere seien für ihn verschiedene Gegenstände, man meine nun des Erkennens oder des Wollens? Denn es ist ja nur die Unvollkommenheit unserer Erkenntniß, daß die Einheit des allgemeinen etwas anderes für uns ist als die Allheit des besondern, und unsere Erkenntniß ist nur desto wahrer und lebendiger je mehr beides in einander aufgeht. Erst wenn wir uns die Verbreitung, die Menge und die Verschiedenheiten der unter eine Gattung gehörigen einzelnen Dinge aus dem Begriff der in ihrem Zusammenhang mit dem ganzen erkannten Gattung entwikkeln können, erst dann ist der allgemeine Begriff aus einem abgezogenen todten Rechnungsergebniß eine lebendige Anschauung geworden. Wieviel mehr also müssen wir sagen, daß in der göttlichen Erkenntniß das allgemeine und das besondere völlig in einander aufgehn muß, und daß, wenn wir uns eines von dem andern auch in Gott abgesondert denken, uns eine Vermenschlichung beschleicht und zwar eine nicht unvermeidliche. Eben so nun verhält es sich auch mit dem Wollen. Denn

---

[*] Potest etiam sic intelligi, quod omnes homines Deus vult salvos fieri quoniam nos facit velle (de corr. et gr. 48.); denn das läuft auf dasselbe hinaus.

gewiß ist auch das eine Unvollkommenheit, daß wir uns etwas im allgemeinen, welches nur heißt seiner Möglichkeit nach, vor-
69 sagen, hernach aber, wenn die einzelnen Fälle in ihrer Bestimmtheit eintreten, der Wille sich theilt; in Gott aber kann ein solcher allgemeiner und unbestimmter Wille nicht gedacht werden, weil in ihm nur die bestimmteste Erkenntniß der Gegenstände seines Willens und keine unbestimmte gedacht werden muß. Verwirft er den verworfenen nur als verworfenen, so begnadigt er den gläubigen auch nur als gläubigen; außer diesen beiden Beschlüssen aber weiß ich dann auch keinen göttlichen Willen über die Seligkeit der Menschen als Menschen auszusprechen, sondern immer nur eben diesen, daß unter den Menschen die gläubigen um Christi willen begnadigt werden, die ungläubigen aber, weil außer Christo, verworfen. Gern also möchte auch ich die Ausdrükke mildern, aber ich kann dies nicht um einen solchen Preis wünschen, daß ich Gott über denselben Gegenstand einen zwiefachen Willen zuschreibe und mir dadurch die Einheit seines Wesens zerstöre. Und eben so geht es mit jenem halben Willen, daß es eine Vorherbestimmung Gottes nur über die erwählten gebe, über die verworfenen aber habe Gott nichts vorherversehen und verordnet, sondern nur was ihnen begegnen werde vorhergewußt. Denn wenn Gottes Vorherwissen weiter geht als sein Vorherverordnen: so geht auch überhaupt sein Wissen über sein Hervorbringen hinaus, also bleibt sein Hervorbringen hinter seinem Wissen zurükk, und er ist eben dadurch geworden wie unser
70 einer *). Ja er ist weit mehr so geworden, als man auf den ersten Anblikk denkt; denn wenn wir uns nun vorstellen sollen, woher doch er das wisse was er nicht hervorgebracht: so kommen wir unvermeidlich in die vollständigste Vermenschlichung hinein. Und wiederum, wenn einiges erfolgt, nämlich die Verdammung der ungläubigen, was Gott nicht gewollt: so ist Gottes

*) Quum non alia ratione quae futura sunt praevideat, nisi quia ita ut fierent decrevit, sagt dagegen Calvin (Instit. III, XXIII, 6.).

Wille auf eine bestimmte Weise beschränkt, und er muß durch etwas beschränkt sein, was als ihn beschränkend ihm gegenüber steht, und wir kommen unvermeidlich in den vollkommenen Manichäismus hinein, gleichviel ob jenes entgegenstehende Princip in dem Menschen ist oder außer ihm. Auch diese mildernde Maaßregel also kann ich nicht theilen; und wenn einige Reformirte auch nur auf eine beschränkte Weise durch eine Unterscheidung zwischen eigentlicher und nicht eigentlicher göttlicher Vorherbestimmung daran Theil genommen, so will ich dieses nicht rechtfertigen noch sie von aller Inconsequenz freisprechen; denn hier muß alles gleich eigentlich sein, weil diese Lehre sich nur behaupten kann in ihrer größten Strenge. Darum kann ich auch den Calvin nicht anders als loben, daß er den in der Sprache des gemeinen Lebens und der Erbauung so allgemein gehörten Unterschied zwischen göttlicher Vorherbestimmung und göttlicher Zulassung im Gebiet der wissenschaftlicheren Lehre gar nicht will gelten lassen *). Denn was Gott nur zuließe, das müßte seinen lezten positiven Bestimmungsgrund anderwärts haben. Hat es ihn nun in einem andern von Gott vorherbestimmten, so ist es mit diesem zugleich ja wirklich vorherbestimmt; hat es ihn aber nicht in einem solchen, so ist es auch wirklich außerhalb des göttlichen Willens gestellt, und die Zulassung ist entweder nur eine schlecht verkleidete Abläugnung der göttlichen Allmacht, oder sie geht von einer andern Seite wieder in die Vorherbestimmung zurükk, wenn sie erklärt wird als ein Nichtverhindernwollen, und die Kraft, welche nicht verhindert wird, doch selbst von der göttlichen Anordnung abhängig gemacht ist. Darum wollen wir diesen Unterschied getrost fahren lassen, der in der That nur verbirgt und nicht ans Licht bringt, und wollen dreist heraus sa-

---

*) Instit. I, cap. XVIII, 1. Satis superque liquet nugari eos et ineptire, qui in locum providentiae Dei nudam permissionem substituunt, acsi in specula sedens expectaret fortuitos eventus, atque ita eius iudicia penderent ab hominum arbitrio.

gen, Wenn ein Mensch, der das Wort gehört, dennoch, ehe der Glaube in ihm gewirkt worden ist, stirbt: so ist das nicht nur Gottes Zulassung, sondern es ist seine Vorherversehung, welche dadurch allen zuruft, Heute so ihr meine Stimme höret verstokket eure Herzen nicht. Eben so wenn das böse, welches in einem einzelnen Menschen doch schon ist, nachdem es lange im innern verborgen gewesen ist, plözlich einmal herausbricht in was immer für schrekklichen Thaten: so ist auch das nicht nur Gottes Zulassung, sondern auch Gottes Vorherbestimmung, damit das böse ans Licht komme um von dem guten geprüft zu werden,
72 denn sonst kann es nicht überwunden werden *). Ja auch daß das böse, welches wegen des Falles in der menschlichen Natur ist, in einigen Menschen stärker sich ansammelt, daß sie vor andern böse sind, in andern aber weniger, so daß sie besser erscheinen: auch dieses ist nicht nur Gottes Zulassung, sondern auch Gottes Vorherbestimmung, weil nur in diesen Unterschieden der ganze Umfang des bösen angeschaut werden kann und also die rechte Erkenntniß der Sünden entstehen. Und alles dieses, weil es die beständige Vorbereitung zur Erlösung ist, halte ich nicht nur für Zulassung sondern für Vorherbestimmung, damit nicht einer komme und mich das alte frage, wenn alles das nur göttliche Zulassung sei, wodurch Gott das Werk der Erlösung fördere, ob nicht dann auch die Erlösung selbst nur Zulassung sei **), da sie ja auch nicht geworden sei ohne daß einer darüber verloren gegangen; und ob ich im Ernst das so sezen wolle, daß die Erlösung zwei einander beigeordnete Ursachen gehabt, zuerst Gott, der Christum gesendet nach seinem Rathschluß, und dann Judas, ohne den der göttliche Rathschluß nicht wäre zu seinem Ziel ge-

*) Und dies ist das von Hrn. Dr. B. S. 112 aus Conf. gall. §. VIII. getadelte ut quicquid illi male agunt, id ipse sicut iuste ordinavit, sic etiam in bonum convertat.

**) Und schon deshalb sehe ich nicht wie man (S. Aphor. S. 113) das ordinavit von dem Sündenfall läugnen sollte, weil sonst das größte Werk Gottes, die Erlösung, nur auf einer Zulassung beruhen müßte.

kommen, hätte er nämlich nicht Christum verrathen, nicht nach Gottes Rathschluß und Vorherbestimmung, sondern nach seiner Zulassung. Denn hier fürchte ich mich in das manichäische zu 73
fallen, wenn der fragende noch weiter geht und mir zuruft, ich würde mich doch wenigstens schämen bei dem Judas stehen zu bleiben, sondern wieder auf den Teufel zurükkgehen müssen, und dann sei natürlich, was in Gott nur Zulassung sei, des Teufels Vorherbestimmung; und es wird gar nichts mehr fehlen, daß ich nicht zulezt noch zugestehen muß, was Gottes Vorherbestimmung gewesen, sei eben so im Teufel Zulassung. Und dieses eben ist der große Punkt der so oft übersehen wird in diesem Streit, daß die strenge augustinische und calvinische Lehre aus zwei gleich wesentlichen Elementen der christlichen Frömmigkeit zusammengesezt ist. Die vielbesprochene antipelagianische Seite nämlich beruht darauf, daß der Christ kein reines und freudiges Bewußtsein irgend eines Guten haben kann, wenn er es nicht als eine Gabe Gottes um Christi willen erwiesen ansieht, und so wie er es sich selbst zuschreibt, gleich die volle Gemeinschaft seines Daseins mit Gott gestört fühlt; aber eben so wesentlich ist die eben angedeutete antimanichäische Seite, welche nicht so bestimmt und allgemein anerkannt wird, darauf beruhend, daß es kein reines und freudiges Gefühl der göttlichen Allmacht giebt, wenn nicht alles auf gleiche Weise in dem einen und untheilbaren, ewigen und tadellosen Willen und Rathschluß Gottes gegründet ist, und daß, so wie der Mensch irgend etwas auf irgend eine Weise hievon ausnimmt, er sich trostloser Weise unter die Macht und in die Gemeinschaft noch eines andern und zwar Gott widerstrebenden Willens versezt fühlt. Was nun aus diesen beiden christli- 74
chen Grundgefühlen gleichmäßig hervorgeht, das muß auch, da jede christliche Wahrheit auf der einen Seite die Selbstgenugsamkeit des Menschen, auf der andern die Unzulänglichkeit Gottes läugnet und ausschließt, nothwendig mit aller christlichen Wahrheit übereinstimmen, und recht verstanden kann denn auch nichts daraus folgen, was für ein christliches Gemüth irgend ei-

ner Milderung bedürfte. Darum will ich, ehe ich irgend eine Milderung annehme, welche die Zusammenstimmung dieser beiden Grundpfeiler auch nur einigermaßen verdekkte, lieber auch dieses zugeben, daß wenn wirklich einige Menschen gleichviel ob viele oder wenige verdammt werden, auch dieses nicht eine bloße Zulassung, sondern, eben so gut als daß andere begnadigt werden, eine Vorherversehung und Bestimmung Gottes ist, und will nur fragen, wenn doch die lutherische Kirche auch annimmt daß einige verloren gehen, und es mit der Vaterliebe Gottes verträglich findet, daß um alle Menschen als freie Wesen bestehen zu lassen er die Möglichkeit ordnete daß einige konnten durch ihre Freiheit ins Verderben geführt werden, und mit der Allmacht Gottes verträglich, daß er die Wirklichkeit davon zugelassen, wenn sie doch dieses annimmt, um welcher noch nicht im vorigen abgewendeter Folgerungen willen sie denn den reinen und strengen Ausdrukk verwirft, daß die Seligkeit der einen und die Verdammniß der andern in gleichem Maaß und auf gleiche Weise göttliche Vorherbestimmung sei. Denn den Grund wollen wir
75 doch nicht viel gelten lassen, daß die Schrift selbst vermeide den Ausdrukk Vorherbestimmung auf die nachtheilige Seite hinüberzuziehen; denn um das Wort handelt es sich doch nicht, sondern um das gleichmäßige Hervorgehen aus dem allmächtigen also auch unwiderstehlichen Willen Gottes *). Das nächste nun, was zu beseitigen wäre, möchte dieses sein, daß wenn die Verdammniß einiger in der göttlichen Vorherbestimmung gegründet ist, und das Böse welches sie zur Verdammniß führt in dem Sündenfall, alsdann auch der Sündenfall müsse in der göttlichen Vorherbestimmung gegründet und also Adam zum Sündenfall

---

*) Praedestinationem vocamus aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. (Calv. Instit. III, XXI, 5.) Quod ergo scriptura clare ostendit dicimus, aeterno et immutabili consilio Deum semel constituisse, quos olim semel assumere vellet in salutem, quos rursum exitio devovere. (Ebendas. 7.)

bestimmt gewesen sein. Diese Folgerung läugnet Calvin nicht,
und verbittet sich auch hier auf das bestimmteste die Aushülfe
durch den Begriff der Zulassung *). Und in der That nicht
nur kann man auf Adams erste Sünde das oben gesagte an-
wenden, daß das Nichtverhindernwollen eines Erfolgs in Gott
nothwendig ein bestimmtes Wollen dieses Erfolges ist; sondern
je mehr man, wie Calvin auch thut, den ganzen erlösungsbe- 76
dürftigen Zustand des menschlichen Geschlechtes, auf den ja alle
Führungen der göttlichen Vorsehung berechnet sind, von Adam
ableitet, um desto weniger kann man sich überreden daß sein
Fall nicht sollte göttliche Vorherbestimmung gewesen sein, indem
sonst alle wirkliche und anerkannte göttliche Bestimmung und
Anordnung innerhalb der menschlichen Welt von diesem Ereig-
niß abhinge welches selbst nur Zulassung wäre, also die göttliche
Allmacht in allen ihren Aeußerungen ursprünglich bestimmt wäre
sei es nun durch die Freiheit des Menschen oder durch die Da-
zwischenkunft des Teufels. Also kann ich unmöglich anders als
auch hierin dem Calvin beistimmen; nur daß ich nicht so gern
sagen würde, Adam sei als Adam zum Sündenfall bestimmt ge-
wesen, sondern wegen der Bestimmung des menschlichen Ge-
schlechts zur Sündhaftigkeit und Erlösung sei Adam der fallende
Adam geworden. Und außerdem noch würde ich in der Erklä-
rungsweise um ein weniges von ihm abweichen. Denn Calvin
meint, Adam habe das Nichtsündigenkönnen in seiner Natur ge-
habt, und sei nur so leicht gefallen weil bei der Biegsamkeit sei-
nes Willens nach beiden Seiten hin ihm die Gabe der Beharr-

*) Nec absurdum videri debet quod dico, Deum non modo primi hominis casum et in eo posterorum ruinam praevidisse, sed arbitrio quoque suo dispensasse. (Instit. III, XXIII, 7.) Quamquam nec ipsum quidem per se probabile est, sola Dei permissione, nulla ordinatione, hominem sibi accersisse interitum. Quasi vero non constituerit Deus, qua conditione praecipuam ex creaturis suis esse vellet. (Ibid. 8.)

lichkeit versagt gewesen *). Mir aber will es vorkommen, als sei es einerlei zu sagen, die Beständigkeit sei ihm versagt gewesen, und zu sagen, er habe ein bestimmtes Nichtsündigenkönnen
77 nicht gehabt, und man komme leichter ab, wenn man sage, die menschliche Natur habe überhaupt vor Christo die Beständigkeit oder das Nichtsündigenkönnen nicht gehabt. Und dies thut hier so viel, daß es leichter ist sich Rechenschaft zu geben wie Gott eine solche Natur geschaffen, die erst gleichsam durch eine zweite Schöpfung zu ihrer Vollendung kommen konnte, als wie er sie in ihren ersten Exemplaren zwar besser erschaffen, hernach aber ihre Verschlimmerung gewollt. Denn den Vortheil die Vollkommenheit der menschlichen Natur in einem langen befestigten Zustande Adams anzuschauen, können wir leicht entbehren, da sie uns doch nie so rein in dem uns immer dunkeln Adam zur Anschauung kommt, als in dem uns immer hellen Christus. Dagegen versteht sich viel besser, wenn man es allgemein nimmt, was Calvin sagt, eine Natur, welcher das Nichtsündigenkönnen verliehen gewesen wäre, würde zwar vortrefflicher gewesen sein, aber der Mensch habe kein Recht von Gott zu fordern daß er ihn so solle gemacht haben **); und was Augustin sagt ***), der
78 Mensch stehe auf einer solchen Stufe des Daseins, auf welcher

---

*) Sed quia in utramque partem flexibilis erat eius voluntas, nec data erat ad perseverandum constantia, ideo tam facile prolapsus est. (Instit. I, XV, 8.)

**) Neque enim aequum fuit hac lege Deum constringi, ut hominem faceret, vel qui non posset, vel nollet omnino peccare. Praestantior quidem fuisset talis natura; sed praecise expostulare cum Deo, quasi hoc debuerit conferre homini, plus quam iniquum est, quando in eius arbitrio fuit quantulumcunque vellet dare. (Ebendas.)

***) Quapropter . . credimus Deum . . . quia . . scivit magis ad suam omnipotentissimam bonitatem pertinere, etiam de malis bene facere, quam mala esse non sinere, sic ordinasse . . hominum vitam, ut in ea prius ostenderet quid posset eorum liberum arbitrium, deinde quid posset suae gratiae beneficium. (De corrept. et grat. 27.)

sich offenbaren solle, was, nachdem zuerst sein freier Wille die Sünde erzeugen, hernach noch die göttliche Gnade erzeugen könne. Dieses aber glaube ich reicht auch vollkommen hin; und wenn wir uns nur überzeugen, eine solche Natur gehöre mit in die Vollständigkeit der endlichen Welt: so können wir dann auch getrost sagen, sie sei, so wie sie sich wirklich entwikkelt hat, von Gott vorher bestimmt und verordnet gewesen, und brauchen nicht zu einem unklaren in Gott nicht denkbaren Unterschiede von Anordnung und Zulassung unsere Zuflucht zu nehmen. — Das zweite nun, weshalb die meisten einen solchen mildernden Unterschied wünschen, und nicht annehmen möchten daß die Verdammung der Unbußfertigen und die Begnadigung der Gläubigen auf gleiche Weise von Gott verordnet sei, ist weil sie meinen, es sei nur eine grundlose Willkühr in Gott, daß er nun grade diesen zur Seligkeit verordne und jenen zur Verdammniß und nicht umgekehrt. Hier nun bemerke ich zuerst, daß gegen eine solche Willkühr niemand sich stärker erklären kann als Calvin selbst *), indem auch der freilich sehr mißverständliche aber doch auch einer sehr richtigen Deutung fähige Ausdrukk, daß der göttliche Rathschluß der Erwählung ein absolutum decretum sei, in den Institutionen nicht vorkommt, sondern erst im Streit zugewachsen ist; daher auch des Sigismund Bekenntniß (Brandenb. Reform. Werk S. 13) diesen Ausdrukk verwirft. Sondern Calvin sagt nur, Gott erwähle und verwerfe nach einem Gutdünken dessen Gründe uns unbekannt sind; es sei dies eine Sache der göttlichen Entscheidung (arbitrii), und geschehe die Erwählung ohne alle Rükksicht auf menschliche Würdigkeit. Dies leztere nun gestehen die lutherischen Kirchenlehrer auch ein, ja daß, wenn auch Gott nur diejenigen erwähle deren Glauben er voraussehe, er doch nicht

*) Haec sit sobrietatis . . lex . . . ut eius voluntas nobis sit . . iustissima causa rerum omnium; non illa quidem absoluta voluntas, de qua garriunt sophistae, impio profanoque dissidio separantes eius iustitiam a potentia, sed illa moderatrix rerum omnium providentia, a qua nihil nisi rectum manat. (Instit. I, XVII, 2.)

durch den vorausgesehenen Glauben hiezu bewogen werde *). Wenn nun doch Gott den Glauben selbst schenken muß, und die Predigt, aus der er allein entstehn kann, nicht allen und nicht unter gleich günstigen Umständen angedeihen läßt: was anders als ein solches Gutdünken bleibt übrig? Dieses Gutdünken aber, wie es Calvin annimmt, wenn wir es nur nicht in der Mitte sondern zeitig genug von vorne herein anfangen lassen, und es nur nicht weiter hinabführen als bis dahin wo es noch wirklich etwas zu fragen und festzusezen giebt, kann niemandem unge-
30 reimt und empörend vorkommen und auch nicht grundlos. Nämlich sind wir einmal einig darüber, daß, damit die Welt vollständig sei, auch das menschliche Geschlecht da sein mußte: so können wir unmöglich mehr sagen, es sei eine grundlose Willkühr, daß Gott das menschliche Geschlecht, wenn gleich er vorausgesehen daß es sündigen und fallen werde, erschaffen, da es ja nothwendig mit eingeschlossen ist in die eine alles umfassende göttliche That der Weltschöpfung. Fragen wir aber, warum Gott grade uns zu Menschen gemacht und nicht zu Engeln, und wollen nun über grundlose Willkühr klagen: so vergessen wir nicht nur daß wir eben so gut fragen könnten, warum er uns zu Menschen gemacht und nicht zu Thieren, und daß wir uns dann über die grundlose Willkühr freuen müßten, über welche wir klagen wollen; sondern wir spielen in der That die Frage dahin wo nichts mehr zu fragen ist, und fragen also eigentlich gesagt auch gar nicht. Denn unsere Selbstheit hängt ja an

---

*) Gerh. loc. th. Loc. VIII, §. 52. Nulla humani generis dignitate, quin nec praevisione bonorum operum vel fidei motus est Deus, ut quosdam ad vitam aeternam eligeret. — Sol. decl. p. 821. . . . Quod videlicet mera et gratuita misericordia in Christo . . salvos nos faciat, secundum voluntatis suae propositum . . Falsum igitur est . . cum docetur, quod . . etiam aliquid in nobis causa sit electionis divinae, propter quod nos Deus ad vitam aeternam praedestinaverit. Was Hr. Dr. B. Aphor. S. 123 an dem Leipziger Bekenntniß tadelt, ist buchstäblich nichts anderes als das hier behauptete.

nichts anderem als an der menschlichen Natur und der besonde-
ren Art wie sie in unserer Person bestimmt ist; und wenn wir
nicht zu Menschen erschaffen wären, so wären Wir ja gar
nicht erschaffen. Eben so aber müssen wir auch sagen, soll das
menschliche Geschlecht vollständig sein: so müssen auch für das
gute empfänglichere und unempfänglichere Menschen von allen
Abstufungen neben einander sein; denn erst aus dem Zusammen-
sein aller möglichen Complicationen höherer und niederer Vermö-
gen und Anlagen und aus dem Vorhandensein aller möglichen
Entwikklungsstufen und Sättigungspunkte entsteht jene Vollstän- 81
digkeit, in der allein die Gattung besteht. Sonach können wir,
die Nothwendigkeit des menschlichen Geschlechts vorausgesezt, gar
nicht mehr sagen, es sei grundlose Willkühr, daß Gott alle diese
verschiedenen Menschen neben einander geschaffen. Fragen wir
aber, warum er grade diesen zu einem geringeren und jenen zu
einem begabteren erschaffen und nicht umgekehrt: so fragen wir
wiederum eigentlich gar nicht; denn wenn es umgekehrt wäre,
so wäre dann dieser jener und jener dieser, und es hätte sich nichts
geändert. Darum ist nun eigentlich nichts wunderlicher, als
wenn man um diesen Schein von Willkühr in Gott aufzuheben
und zugleich die menschliche Freiheit, welche durch diese von Gott
geordnete Verschiedenheit bedroht scheint, zu retten, lieber anneh-
men will, Gott habe ursprünglich alle gleich erschaffen, und je-
der Mensch vermöge troz aller Hindernisse und ohne alle äußere
Hülfe alles gute und schöne in sich zu entwikkeln wie irgend ein
anderer, nur der eine thue es, der andere aber nicht. Denn nun
sezt man die grundlose Willkühr auf die unbegreiflichste und die
ganze Idee der Welt zerstörende Weise in das Geschöpf hinein;
und wenn irgend etwas, so wäre dies wol jene unumschränkte
Freiheit, welche sich mit der Natur eines Geschöpfes nicht ver-
trägt. Also wenn jeder nur der sein kann der er ist, und nicht
jeder andere, so wäre Er gar nicht, wenn er nicht der wäre der
er ist; und wie es keinen Sinn hat zu fragen, warum Gott ihn
zu dem gemacht hat und nicht zu jenem: so kann man auch

82 nicht sagen, es sei grundlose Willkühr in Gott, daß jeder der ist der er ist. Allein man wird einwenden, diese Darstellung rechtfertige mehr die ursprüngliche geistige und leibliche Verschiedenheit der Menschen als die religiöse, welche der angenommenen Voraussezung nach bei allen andern Menschen, die ersten ausgenommen, indem sie ja alle durch den Fall gleich geworden sind, keine ursprüngliche ist, sondern nun erst entsteht durch die göttliche Bestimmung, welche dem einen den Glauben giebt, dem andern aber nicht; und eben diese Bestimmung meint man erscheine eigentlich als eine grundlose Willkühr. Wenn nun gleich zufolge alles bisherigen diese Einwendung nicht gemacht werden kann von der rechtgläubigen lutherischen Kirche, welche dieselbe Gleichheit nach dem Falle, dieselbe Nothwendigkeit des göttlichen Beistandes und dieselbe Ungleichheit in der Darreichung desselben annimmt wie die reformirte, und es hier mehr auf die Vertheidigung der gemeinschaftlichen Lehre als der calvinischen ausschließend ankommt: so ist es doch allerdings grade dieser lezte Einwurf, dessen Stärke oder Schwäche darüber entscheiden muß, ob die strenge augustinische Lehre bestehen kann, oder ob man Auskunftsmittel suchen muß, aber dann lieber zureichendere als das göttliche Bestimmtsein durch den vorausgesehenen Glauben. Gehen wir nun von der gemeinschaftlichen Lehre aus, daß in dem Zustande der Sündhaftigkeit nach dem Falle der Mensch nicht vermöge aus eigener Kraft Gott zu erkennen, zu lieben und ihm zu vertrauen, oder wie es auch ausgedrükkt wird, daß, unbescha-
83 det er übrigens einen freien Willen habe, hiezu ihm der freie Wille fehle *): so liegt ja darin offenbar dieses, daß, da es der freie Wille ist durch den jemand eine Person ist, der sündige Mensch zwar in jeder andern Hinsicht eine Person sei, in religiöser aber nicht. Daß jene beiden Ausdrükke wirklich gleichbedeutend sind, ist klar. Denn wir würden vergeblich nach einem andern Maaß für den freien Willen, oder lieber sagte ich nur

*) Aug. Conf. II und XVIII.

für den Willen des Menschen, da ein unfreier gar nicht denkbar ist, suchen. Sondern so weit geht des Menschen Wille, nicht als geistige Veränderungen an ihm vorgehn, denn dies kann auch wider seinen Willen geschehen, sondern als sie aus ihm hervorgehen, als er in geistiger Selbstentwikklung begriffen ist. Denn wie das Leben irgend eines Dinges darauf beruht, daß es in einer wenigstens leiblichen Selbstentwikklung begriffen ist, und das Gestein zwar in das allgemeine Leben, das heißt in die Selbstentwikklung der Erde aufgenommen ist, für sich allein betrachtet aber eben deshalb weil es von seiner Krystallisation an bis zu seiner gänzlichen Zerstörung zwar auch in Veränderungen begriffen ist, die aber nur an ihm vorgehen und nicht aus ihm sondern aus einem andern, nicht als lebend gedacht wird, sondern als todt: so beruht nun die Persönlichkeit oder das geistige einzelne Leben, erhaben über das sowol unbewußte niedere Leben der Pflanzen als über das höhere schon bewußte der Thiere, nicht darauf daß an einem Einzelwesen geistige Veränderungen vorgehn, sondern darauf daß sie aus ihm hervorgehn und daß es in einer solchen Selbstentwikklung begriffen sei, und der alte Ausdrukk, daß der sündige Mensch geistlich todt sei, heißt nichts anders, als daß er in keiner Selbstentwikklung eines bewußten Verhältnisses zu Gott begriffen sei, und kann deshalb auch von solchen, in denen fromme Rührungen vorgehen, gebraucht werden, jedoch nur in der Voraussezung, daß diese von außen in ihnen bewirkt werden und nicht selbstthätig aus ihnen hervorgehn. Und dies ist nichts anders als die in dem augsburgischen Bekenntniß vorgetragene Lehre, daß der Mensch ohne den göttlichen Geist keine Freiheit habe in geistigen Dingen; denn wo er Freiheit hat, da ist er auch eine Person, und umgekehrt. Wollte aber jemand sagen, dies sei eine wunderliche dunkle verworrene oder gar mystische Rede, daß ein Mensch in einer Hinsicht eine Person sein könne und in einer andern nicht, sondern wer eben eine sei, sei es auch ganz und überall: so will ich diesen nicht erst zu den Rechtslehrern hinweisen, sondern nur zu dem Gebrauch des

gemeinen Lebens; oder was ist denn das, was wir eine moralische oder zusammengesezte Person nennen, als ein wollendes Wesen, welches in der theilweisen Aufgebung der Freiheit und Selbstbestimmung also auch der eigenen Persönlichkeit einzelner gegründet ist? Denn in demjenigen Gebiet, in welchem einer mit mehreren eine solche gemeinsame Person bildet, ist er nun für sich allein keine, und weiset jeden, der ihn doch als Person behandeln will, an die gemeinsame Person. Und wie man nun
85 theilweise um sich einem solchen ganzen einzuverleiben seine Persönlichkeit aufgeben kann, sie aber doch übrigens behalten, eben so muß es auch möglich sein sie schon ursprünglich nur theilweise zu haben, wie denn auch Kinder und Leibeigene als solche noch keine ganze sondern nur theilweise Persönlichkeit haben, und die lezteren namentlich in religiösem Sinne schon können Personen sein, während sie es in bürgerlichem noch nicht sind, sondern in diesem erst dazu geboren werden müssen durch die Freilassung. Der sündige Mensch also ist nach dieser Lehre zwar in das allgemeine geistliche Leben des menschlichen Geschlechtes aufgenommen, sofern ein solches besteht, das heißt sofern der göttliche Geist immer ein solches Einzelleben in irgend einigen einzelnen bewirkt, die dann auch auf die übrigen wirken, so daß in ihnen Vorstellungen von Gott und Empfindungen von Gott vorübergehend hervorgebracht werden, die aber nicht ihre eigene That sind, so daß sie in einer religiösen Selbstentwikklung nicht begriffen sind, sondern nur was aus dem allgemeinen religiösen Leben sie berührt und durchdringt, brechen und zurükkstrahlen; Personen aber im religiösen Sinne sind solche noch nicht, sondern dies werden sie erst durch die Wiedergeburt, wenn der heilige Geist den Glauben in ihnen gewirkt hat, weshalb eben diese Veränderung die Wiedergeburt heißt, weil sie auf diesem Gebiet der Anfang des eigenen einzelnen freien Lebens ist *). Dieser aber wird gemacht

*) Ὄντως κτίσις ἑτέρα ἐστίν· ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παρήχθημεν. (Chrysost. Ed. Montf. T. XI. p. 28.)

durch die Bewirkung des Glaubens, vermöge dessen der Mensch 86
Christo einverleibt wird und von ihm jenes höhere Leben empfängt
und in sich aufnimmt, dessen einige Quelle Christus ist *), und
in welchem eigentlich der Mensch, der vorige, nicht selbst lebt,
sondern Christum lebend in sich trägt **). Vor der Wiedergeburt aber sind sie insgesammt den wiedergebornen gegenüber das
todte, die Masse, welcher Ausdrukk daher bei Augustin und
Calvin in dieser Sache so häufig vorkommt ***), welche der Be- 87

*) Quando ipse unus et vitae fons est et salutis anchora. — Quum is sit, cuius corpori inserere destinavit pater quos ab aeterno voluit esse suos, ut pro filiis habeat quotquot inter eius membra recognoscit. — Illum induere dicimur, in illum coalescere, ut vivamus quia ipse vivit (Instit. III, XXIV, 5.) Huc redit summa, Christum ubi nos in fidem illuminat Spiritus sui virtute, simul inserere in corpus suum, ut fiamus bonorum omnium participes. (Ebend. III, II, 35.)

**) Sit hic itaque primus gradus, hominem a se ipso discedere . . . quo mens eius proprio carnis sensu vacua se ad spiritus Dei nutum tota convertat . . ut homo iam non ipse vivat, sed Christum in se ferat viventem. (Ebend. III, VII, 1.) Ubi propter Christum nobis datum est in eum credere, tunc incipimus demum transire a morte in vitam. (Ebend. III, XIV, 6.)

***) Sola gratia redemptos discernit a perditis, quos in unam perditionis concreverat massam ab origine ducta causa communis. (Aug. Enchir. 9) Non sunt ab illa conspersione discreti, quam constat esse damnatam; . . ab illa perditionis massa, quae facta est per primum Adam, debemus intelligere, neminem posse discerni, nisi qui hoc bonum habet. (Ders. de corr. et grat. 12.) Quid quod nobis inde (ex electionis doctrina) emergit ecclesia, quae alioqui . . non posset inveniri nec inter creaturas agnosci, quia miro utroque modo latet intra gremium beatae praedestinationis, et intra massam miserae damnationis. (Calv. Instit. III, XXI, 1.) Enimvero electi nec statim ab utero, nec eodem omnes tempore, sed prout visum est Deo suam illis gratiam dispensare, in ovile Christi per vocationem aggregantur. . . In ipsos ergo si respicias, videbis Adae progeniem, quae communem massae corruptionem redoleat. (Ebend. XXIV, 10.) Hieher gehört auch Vulgus nomino praecipuos etiam quosque, donec in ecclesiae corpus insiti fuerint. (I, VII, 5.)

lebung fähig ist, und von der auch einzelne Punkte belebt werden durch den in und aus den schon belebten wirkenden Geist. Diese also welche belebt werden, das heißt in denen die religiöse Selbstentwikklung auf die jeden Lebensanfang bezeichnende unbegreifliche Weise entsteht, diese sind die erwählten; und wie wir glauben, daß der Mensch überhaupt, ist er einmal eine Person geworden, nicht aufhört es zu sein, und diesen Vorzug den geistigen Einzelwesen gläubig einräumen, so glauben wir auch von diesen, daß, sind sie einmal religiöse Personen geworden und hat uns nicht ein bloßer Schein des Lebens getäuscht, sie auch niemals aufhören werden es zu sein. Der übrige Theil der Masse aber, der nicht zum eigenen Leben erwärmt wird, ist, wiewol er nie aufhört in das gemeinsame religiöse Leben aufgenommen zu sein und daher auch an und für sich betrachtet die Möglichkeit nicht verliert belebt zu werden, doch sofern er nicht belebt wird *das Verworfene*; *die Verworfenen* aber kann man sie eigentlich nur nennen, wenn man auf die Persönlichkeit Rükksicht nimmt, die ihnen auf dem gemein menschlichen Gebiete zukommt. Wollen wir nun davon, daß Gott aus dieser Gesammtmasse ei-
88 nige Punkte belebt werden läßt und andere nicht, Grund fordern: so können wir das nur mit demselben Recht, mit welchem wir auch Grund fordern könnten davon, daß Gott von der Gesammtheit aller menschlichen Keime einige belebt und Personen werden läßt, andere nicht, sondern sie in der Unpersönlichkeit und dem Tode beläßt, und einige wirklich ans Licht führt, andere hingegen schon im Mutterleibe oder gleich bei der Geburt wieder dem Tode zurükkgiebt. Bei einer solchen gründlichen Betrachtung also erscheint die göttliche Willkühr in der Erwählung und Nichterwählung gar nicht als eine andere oder größere als die bei der Schöpfung. Auch erhellt zugleich, in welchem Sinne es freilich ganz richtig ist, daß man die Verwerfung nicht als einen positiven göttlichen Rathschluß ansehn kann, so nämlich wie noch nie jemand es als einen positiven göttlichen Rathschluß angesehen daß dieses oder jenes nicht sei geschaffen worden; aber dann auch

wieder unrichtig, daß man die Erwählung einzelner menschlicher
Personen für einen eigenen Rathschluß halten will, die Verwer-
fung anderer einzelner aber nicht, sondern in demselben Sinne,
in welchem das eine, muß auch das andere gelten. Das wahre
aber ist, daß man nur einen göttlichen Rathschluß annehmen
kann, welcher alles umfaßt, nämlich den Rathschluß über die
Ordnung in welcher die des geistigen Einzellebens fähige Masse
allmählig belebt wird; und deutlich muß, sobald man diesen Ge-
sichtspunkt gefaßt hat, einem jeden sein, daß in dem Gebiet die-
ser geistigen Schöpfung eben so wenig die Bestimn.ungsgründe
des göttlichen Willens in der künftigen Beschaffenheit dessen ge- 80
sucht werden können, was erst durch diese Schöpfung selbst, so wie
es wird, werden soll, als wir dieses auf dem Gebiet der allge-
meinen Schöpfung thun oder thun wollen, sondern vielmehr die
Beschaffenheit und die Schikksale der einzelnen Dinge nur aus
dem einen allgemeinen Schöpfungsact der göttlichen Allmacht ab-
leiten. Und in sofern kann ich auch nicht anders als dem Cal-
vin Recht geben, daß er über den göttlichen Willen, der die gött-
liche Gerechtigkeit selbst ist, nicht hinausgehen will, wenn man
doch nur an dem und jenem einzelnen die Bestimmungsgründe
suchen wollte; ja es scheint fast wunderlich, wenn man deshalb
den alles bestimmenden göttlichen Willen als blinde und grund-
lose Willkühr verrufen will, weil er selbst nicht durch einzelnes
bestimmt ist. Am meisten aber ist dieser Schein von blinder
Willkühr, gegen welchen Calvin so dringend und ernstlich prote-
stirt, durch jene scholastische Methode entstanden, welche einzelne
Fragen aus der Mitte herausgerissen aufwirft, bei denen oft
nicht wahrgenommen wird wie die ganze Voraussezung dabei
zerstört ist, und die dann freilich nicht gelöset werden können;
eine Methode, welche fast in alle wichtigen Punkte des christli-
chen Lehrbegriffs fast unauflösliche Verwirrung hineingebracht
hat, und welche man mit allen ihren Erzeugnissen nicht streng
genug verbannen kann, um endlich jenes Zeitalter mit der ober-
flächlichen Opposition gegen dasselbe zugleich zu schließen und

eine neue Bearbeitung der Glaubenslehre auszubilden, welche
90 für solche Fragen keinen Raum läßt, sondern sie gänzlich abweiset. Wenn zum Beispiel gefragt wird, ob also nach der calvinischen Lehre, wenn einer zur Seligkeit von Gott vorherverordnet ist, er selig werden muß, und wenn er auch sich allen Lastern ergäbe und im frevelhaftesten Unglauben lebe: so ist bei dieser Frage die Voraussezung gewiß größtentheils vergessen worden, daß die göttliche Vorherbestimmung an die Bewirkung des Glaubens gebunden ist. Daß aber der Glaube durch die göttliche Gnade auch in dem ausgezeichnet ungläubigen und lasterhaften bewirkt werden kann, hat die lutherische Kirche nie geläugnet, und wenn also Calvin die Frage so beantwortet, daß wenn in einem ungläubigen und lasterhaften auch noch der Glaube beharrlich und gründlich bewirkt werde, ein solcher gewiß zur Seligkeit vorherverordnet sei zum außerordentlichen Preise der göttlichen Barmherzigkeit, so wird die lutherische Kirche hier nichts einwenden als nur ihren Zusaz, er sei verordnet mit Rüksicht auf den von Gott vorhergesehenen Glauben, wogegen Calvin dabei bleiben wird, er sei gläubig geworden, weil Gott ihm ein hinreichendes Maaß von Gnadenwirkungen zugedacht; daß er aber könne lasterhaft und ungläubig gewesen sein im höchsten Grade und doch vorherverordnet, wird ja müssen zugegeben werden um desto mehr je mehr man auf die Allgemeinheit der göttlichen Gnade in Christo dringt. Und wenn umgekehrt gefragt wird, wer zur Verdammniß verordnet ist, ob der verdammt werden müßte auch bei dem tugendhaftesten Leben: so werde ich mit
91 dem rechtgläubigen Theile beider Kirchen antworten, daß die Werke ja den Menschen doch nicht selig machen *), sondern der

*) Dies nämlich behauptet ja auch die rechtgläubige lutherische Kirche ohnerachtet Luk. 13, 27 und ähnlicher Stellen (vgl. Aphorism. S. 90) mit der reformirten. Und die Frage, ob ein Mensch deshalb nicht hätte zur Seligkeit gelangen können, weil Gott ihn nicht dazu prädestinirt habe, löset sich in die auf, ob ein Mensch zur Seligkeit gelangen könne, ohnerachtet Gott ihm nicht solche Gnadenwirkungen zu-

Glaube, und daß wir von keiner Vorherbestimmung wissen, nach welcher ein Gläubiger könne verloren gehen *); aber daß einer der ohnerachtet eines äußerlich tadellosen Lebens doch nicht zum Glauben gelangt sei, auch von Gott nicht zur Seligkeit des Glaubens sei verordnet gewesen, zum Beweise daß durch die Werke auch nicht einmal der Glaube könne erworben werden, und daß wir manchen eines äußeren Scheines wegen für gläubig halten können, ohne daß er es wirklich ist, das wird auch der rechtgläubige Theil der lutherischen Kirche zugeben; und in welchem Sinne von einem solchen zu sagen ist, er sei nur nicht erwählt, und in welchem, er sei verworfen und zur Verwerfung vorherbestimmt, das ist oben schon erörtert. Diese Fragen also,
und von solchem Schlage sind sie meist alle, so daß wir uns 92
mit andern nicht noch aufhalten wollen, wenn man sie nur recht ins Gesicht nimmt und gehörig faßt, sind gar nicht fürchterlich, sondern ihretwegen kann es immer beim alten bleiben. Nicht besser steht es mit dem Vorwurf, den auch Reinhard wieder vorgebracht hat **), es sei schon für einen Menschen ein beschimpfender Vorwurf, wenn man von seinen Entschließungen sagen müsse stat pro ratione voluntas, und hiernach sei der unbesonnene Thor der Gottheit am ähnlichsten, der bedachtsame weise aber am unähnlichsten. Denn für den Menschen, weil er durch sein Handeln das Dasein immer nur fortsezt und ihm immer etwas gegeben ist, bleibt es freilich ein Vorwurf, wenn er sich an das gegebene nicht anschließt. Aber Gott kann eben kein sol-

schikkt, durch welche der lebendige Glaube in ihm gewekkt wird; und diese wird auch die rechtgläubige lutherische Kirche nicht bejahen können.

*) Daher ich auch gar keine Inconsequenz darin finden kann (Aphorism. S. 125), daß die Thornsche Confession ohne die calvinische Lehre zu verlassen behauptet, Gott habe den erwählten den Glauben als Mittel vorherbestimmt. Denn der göttliche Rathschluß ist ohne die Art und Weise seiner Ausführung gar nicht zu denken; der Rathschluß der Erwählung aber wird nur ausgeführt mittelst des Glaubens.

**) Dogmat. §. 120. S. 445.

cher Weiser nach menschlicher Art sein, weil ihm nie etwas gegeben ist und er alles immer erst anfängt. Denn freilich kann man keinen göttlichen Rathschluß denken als auf etwas folgend, sondern nur als allem vorhergehend; und wie kann man also sagen, Gott solle bei der Erwählung auf die Beschaffenheit der Menschen Rükksicht nehmen, da sie diese Beschaffenheiten ja nicht ohne ihn haben, sondern sie erst durch denselben untheilbaren göttlichen Rathschluß empfangen, in welchem die Erwählung auch enthalten ist, und der in sofern freilich unbedingt genannt werden muß, da er selbst alles erst bedingt? Und so ist auch der vorhergesehene Glaube bedingt; denn er ist nichts anders als das
93 Ergebniß aus einer gegebenen, auch zufolge des göttlichen Rathschlusses so und nicht anders bestimmten, aber noch geistlich todten Persönlichkeit in eine gewisse aber von der göttlichen Vorherbestimmung abhängige Stärke der Gnadenwirkung. Der schaffende Wille also kann nicht so durch Gründe bestimmt sein wie der bloß einwirkende bestimmt sein muß, und der Schein der Blasphemie zerrinnt in nichts, daß nämlich dasselbe von Gott behauptet werde was am Menschen getadelt wird; denn es wird nicht dasselbe behauptet, sondern ganz ein anderes.

Soviel also scheint wol klar zu werden, wenn man auf die beiden Seiten dieser Lehre die antipelagianische und die antimanichäische gleichmäßig sieht, und wenn man den so ganz schriftmäßigen aber selten genugsam ins Licht gesezten Begriff einer neuen geistigen Schöpfung durch Christum und seinen Geist mit dazu nimmt, daß nicht nur die strenge augustinisch-calvinische Lehre allein der Voraussezung von dem menschlichen Unvermögen ohne Christum und seinen Geist vollkommen angemessen ist, sondern auch die meisten dagegen gemachten Einwürfe bei genauerer Betrachtung verschwinden. Zwei nur scheinen unter denen welche auch Herr Dr. B. besonders aufnimmt, noch übrig zu sein, wegen deren ich nicht auf das obige verweisen, sondern sie noch einer besondern Betrachtung unterwerfen möchte. Der eine ist der, daß nicht zu begreifen sei, wie nach Calvins Lehre

Gott nicht Urheber der Sünde sei, wenn doch nicht einmal die Vorherbestimmung des menschlichen Geschlechts zum Sündenfalle könne geläugnet werden. Der andere ist der, daß diese 94
Lehre jeden Versuch in das innere der göttlichen Rathschlüsse einzudringen gänzlich abschneide und eben dadurch die immer weiter und tiefer strebende Vernunft in einer unerträglichen Gefangenschaft halte. Was nun das erste betrifft, so läugne ich es keinesweges; denn so gut als dem Calvin nach meiner Ueberzeugung gelungen ist in seiner Darstellung alles manichäische zu vermeiden und die Allmacht Gottes überall im gleichen ungetrübten Lichte zu zeigen, so gut ist ihm nicht gelungen klar zu entwikkeln daß ohnerachtet der Vorherbestimmung Gott nicht Urheber des Bösen sei; sondern er muß sich immer auch in dieser Hinsicht auf das andere zurükkziehen. Nur möchte ich doch gleich fragen, wo es denn im Zusammenhang mit der lutherischen Theorie eine klare Entwikkelung davon gebe, wie Gott, ohnerachtet er die Freiheit des Willens gewollt und erschaffen und den Ursprung der Sünde aus derselben vorhergewußt, nicht Urheber des Bösen sei. Denn die Behauptung ist eben so bestimmt aufgestellt und oft wiederholt im Augustin und Calvin, daß auch der Satan alles verdammliche sich selbst zugezogen habe, und daß auch der Mensch sich selbst ins Unheil gestürzt *), und geläugnet wird oft und bestimmt genug, daß Gott keinesweges Urheber weder der Sünde im allgemeinen noch der einzelnen Verbrechen sei; 95
aber anschaulich zu machen, wie denn dies nicht sei, da doch alles was wirklich ist auf die göttliche Allmacht zurükkgeführt wird, dies will ich nicht behaupten sei ihm vollkommen gelungen. Nur von der andern Seite her kenne ich auch eben nichts als die

*) Quicquid enim damnabile habet Satanas defectione et lapsu sibi accersivit. (Instit. I, XIV, 16.) Libera tamen fuit electio boni et mali . . donec se ipsum perdendo bona sua corrupit. (Instit. I, XV, 8.)

gleiche Behauptung, der lezte Grund des Bösen sei in der Freiheit des endlichen Willens; aber anschaulich hat mir auch nie werden wollen, wie Gott durch diese Behauptung der Urheberschaft des Bösen entledigt werde, da er doch Urheber der Freiheit ist. Denn hätte er bestimmt und unbedingt gewollt, es solle kein Böses geben: so hätte sich nach diesem Willen die ganze Beschaffenheit der Welt und der geistigen Wesen darin richten müssen, und die Welt würde eine andere geworden sein. Ist sie nun doch eine solche, und hat Gott den Gebrauch der Freiheit, aus welchem das Böse entstand, auch nur vorhergewußt und zugelassen, und die ganze Welt im Voraus auf das Wirklichwerden des Bösen und unter Voraussezung desselben eingerichtet, so hat er offenbar nicht nichtgewollt daß das Böse sei, und es ist zwischen beiden Ansichten kein anderer Unterschied als wiederum der zwischen reiner Vorherbestimmung und einer mit Zulassung vermischten Vorherbestimmung, ein Unterschied, der zwar auf dem endlichen und menschlichen Gebiet eines bloß wählenden Willens etwas ist, auf dem göttlichen eines schaffenden Willens aber nichts. Denn die bekannte Auskunft, es sei doch besser gewesen die Freiheit mit dem Mißbrauch, als überhaupt keine Freiheit,
96 kann doch nicht genügen, weil der Mangel der Allmacht nicht deutlicher ausgesprochen werden kann als durch die Nothwendigkeit von zwei Uebeln das kleinste zu wählen. Beide Theorien sind also hier gleich unvollständig; und wenn sich etwas thun ließe, um die Frage reiner und klarer aufzulösen, wie denn, wenn doch nichts von dem schaffenden Willen Gottes ausgeschlossen ist, Gott dennoch nicht Urheber des Bösen sei: so muß dies beiden zum Vortheil gereichen. Und nur dann wenn der eine Theil einen Fortschritt hierin machen könnte, den der andere seiner abweichenden Formel wegen nicht anerkennen dürfte, nur dann wäre dem einen ein Vorzug in dieser Hinsicht vor dem andern beizulegen. Mir aber will deutlich genug hervorleuchten, daß es keine andere und genauere Lösung dieser Aufgabe geben kann, als die

beiden Theilen gemein ist. Denn wenn einmal gesagt ist, alles
wirkliche müsse durch den schaffenden Willen Gottes gesezt sein,
und dann wiederum, Gott dürfe nicht Urheber des Bösen sein:
so ist ja beides nur auf die eine Weise zu vereinigen, wenn man
sagen kann daß in Bezug auf Gott das Böse gar nicht ist.
Diese unvermeidliche Formel aber, man mag sie nun auflösen
wie man will und auf welche Art immer zu erklären versuchen,
wie das Böse für uns so sein könne daß es weder durch Gott
noch für Gott ist, indem nämlich dasjenige daran was wirklich
ist, die frei wirkende sinnliche Kraft, nicht dasjenige ist wovon
Gott nicht Urheber sein kann, dasjenige aber wovon Gott nicht
Urheber sein konnte, nämlich das Gegentheil des Guten, nicht
wirklich ist, doch aber die Nothwendigkeit der Erlösung auf dem= 97
jenigen was davon wirklich ist beruht, und diese zugleich das=
jenige wovon Gott nicht Urheber sein könnte, in dasjenige auf=
löset, wovon er allein Urheber sein kann, nämlich in das Gute;
diese Formel, sage ich, kann auf keine Weise irgend in jene Dif=
ferenz verflochten sein, und also müssen die Auflösung derselben,
wenn sie nur erst gefunden wird, auch beide Lehrmeinungen sich
aneignen können. Wol aber werden wir sagen müssen, wenn
erst wirklich nachgewiesen ist, Gott sei nicht Urheber des Bösen,
und zwar auf eine solche Art die auch übereinstimme mit der
Lehre der Schrift, daß ohne Gesez keine Sünde sei: so falle auch
die wichtigste Ursache einen Unterschied anzunehmen zwischen sei=
ner Zulassung und seiner Vorherbestimmung von selbst weg, und
jeder wird dann selbst dem Calvin darin beistimmen, so wie auf
der andern Seite auch dann erst es einen Sinn bekommt zu sa=
gen, das Böse sei nicht von Gott vorherbestimmt, weil es näm=
lich nicht ist. Ließe sich also diese Aufgabe lösen, so würde der
Unterschied der Meinungen beider Kirchen über diesen Gegenstand
überhaupt von selbst verschwinden. — Was aber den zweiten
Vorwurf betrifft, daß nämlich die calvinische Lehre der Vernunft
gänzlich das Eindringen in das Geheimniß des göttlichen Rath=

schlusses wehrt, indem sie gradezu ein unergründliches Gutdün-
ken aufstellt: so verweise ich zunächst auf das schon angeführte,
daß nämlich die Lehre der lutherischen Kirche wie sie in der Con-
cordienformel aufgestellt ist ganz dasselbige thut, wenngleich sie
99 nicht gradezu die Formel eines solchen Gutdünkens aufstellt, und
nicht so schlechthin wie Calvin gesteht daß wir über den göttli-
chen Willen nicht könnten hinausgehn. Und daß nicht jemand
sage, hier beriefe ich mich auf die Concordienformel, anderwärts
aber wo sie am meisten von der calvinischen Lehre abwiche be-
riefe ich mich wieder darauf daß die Concordienformel nicht von
der ganzen lutherischen Kirche als ein symbolisches Buch aner-
kannt sei! Sondern ich finde, daß diese schon oben angeführten
Aeußerungen mit den in der augsburgischen Confession vorgetra-
genen Lehren von dem menschlichen Unvermögen und von der Art
wie der Glaube gewirkt wird so genau zusammenhängen, wie
Herr Dr. B. meint daß die ganze calvinische Lehre eine Kette
strenger Folgerungen aus jener Voraussezung sei. Aber dem-
nächst möchte ich fragen, wenn die Klage der Vernunft, daß man
ihr hier auf dem Gebiet der göttlichen Vorherbestimmung zur
Seligkeit durch den Glauben wehre was ihr doch gebühre und
wozu sie sich unwiderstehlich getrieben fühle, gegründet sein soll
und angehört werden, ob sie uns dann nicht erst nachweisen
muß daß es ihr anderwärts besser gelinge in die göttlichen Rath-
schlüsse einzudringen? Denn gelingt es ihr anderwärts auch
nicht und muß sie sich überall zur Ruhe geben, warum will sie
denn hier eine besondere Klage anstellen? Ich glaube aber nicht
daß sie anderwärts mehr Grund gewonnen hat, weder auf dem
geschichtlichen noch dem natürlichen Gebiet. Denn wenn wir hier
eben so nach dem einzelnen fragen, weshalb doch Gott dem und
100 jenem diese und jene Gabe verliehen oder versagt, welches eben
so viel heißt als warum Gott an diese Stelle zu dieser Zeit
grade einen solchen Menschen gestellt und nicht einen andern: so
glaube ich nicht daß sie es jemals wissen wird. Und wenn sie

Bescheid geben soll, warum auf dieser Stelle der Erde Sand-
wüsten seien und auf jener hohe Gebirge und nicht umgekehrt:
so glaube ich nicht daß sie es wissen wird. Denn es hilft ihr
nicht, wenn sie sich hier hinter die wirkenden Ursachen verstekken
will; denn wirkende Ursachen giebt es dort auch; aber überall
sind die wirkenden Ursachen auch von Gott geordnet, und es
fragt sich eben, warum er sie so geordnet, daß sie grade diese
Wirkungen hervorbringen und nicht andere. Weiß sie also nir-
gend mehr von den Bestimmungsgründen der göttlichen Rath-
schlüsse, warum will sie doch grade dieses wissen, weshalb Gott
dem einen Menschen den Glauben giebt und dem andern nicht?
Und wenn ihr auf dem gesammten geschichtlichen Gebiete diese
Einsicht nicht gelingt, was haben wir für Grund, damit sie ihr
auf dem religiösen gelinge, die Voraussezung von dem menschli-
chen Unvermögen sammt den anerkannten Folgen daraus aufzu-
geben? Denn durch dieses Aufgeben könnte doch nichts anderes
erreicht werden, als daß das religiöse Gebiet dem übrigen ge-
schichtlichen vollkommen gleichgestellt würde. Darum glaube ich,
sie thäte am klügsten, wenn sie es hier machte wie dort, die
Endursachen nämlich, da sie doch einmal ihrer Schwäche wegen
beides trennen muß, gehn ließe und sich mehr auf die Kunde der
wirkenden Ursachen legte, in welchen sie gewiß ist die Verherrli- 100
chung der göttlichen Weisheit zu finden, wenn sie erforscht wie
mannigfaltig auf der einen Seite der göttliche Geist auch auf
die verstokktesten Gemüther wirkt und sie allmählig umwandelt,
und wie auf der andern Seite auch gutgeartete Seelen doch zu-
rükkbleiben und nicht zum rechten innern Frieden gelangen, wenn
ihnen die gehörige Ansprache des göttlichen Wortes fehlt. Und
nicht nur beim allgemeinen braucht sie stehen zu bleiben bei die-
sen Forschungen, sondern sie mag immer damit ins einzelne ge-
hen, und alles muß lehrreich sein für denjenigen der selbst ein
Werkzeug des göttlichen Geistes ist und sein will um den Glau-
ben fortzupflanzen, damit er lernen kann wie jede Seele am

besten anzufassen ist und zu bearbeiten, und unterscheiden den
merklichen Wechsel gnädiger und gesegneter Zeiten, und solcher
die an sich unfruchtbar scheinen und vielleicht nur von weitem
vorbereiten. Will sie sich aber damit nicht begnügen auf diese
Weise im einzelnen immer genauer zu erfahren wie das Reich
Gottes ist und wird, und kann sie sich nicht enthalten nach dem
Warum und Weshalb zu fragen: so gestehe sie nur sich selbst
wie weit sie es damit anderwärts bringt, und wie sie doch im-
mer wieder von den Endursachen auf die wirkenden zurükkgetrie-
ben wird. Denn geht sie auf das allgemeine, so hält sie sich an
den Optimismus oder die Regel des besten, daß nämlich alles
in der Welt so sei und geschehe wie es das beste ist; aber schon
was denn nun das beste sei, das ist gar schwer zu sagen, und
eine unzureichende Formel pflegt immer die andere zu verdrän-
101 gen, wenn es bestimmt soll bezeichnet werden; noch schwerer aber
ist darzustellen wie denn das einzelne zu diesem besten mitwirkt
und beiträgt, so daß dieses nicht hätte erreicht werden können,
wenn jenes anders gewesen wäre als es ist. Soviel aber bleibt
immer gewiß, das beste ist nur dasjenige was nichts enthält au-
ßer dem besten, so daß man also bei keinem einzelnen auf die
Frage nach dem Zwekk und der Absicht getrieben wird, sondern
jedes selbst den Zwekk in sich trägt; und dann bleibt nur die
Frage übrig nach dem Zusammenhang alles einzelnen unter sich
und mit der Einheit des ganzen, das heißt die Frage nach dem
Wie und nicht dem Weshalb. Gehn wir aber bei dieser Unter-
suchung von dem einzelnen aus, und fragen, weshalb doch dieses
oder jenes, sei es nun gut oder schlimm, grade so habe sein müs-
sen und nicht anders, wie selten werden wir uns auch nur eine
solche Rechenschaft geben können, es habe grade so sein müssen,
damit dieses oder jenes habe daraus folgen können! Glauben
wir aber auch so etwas noch so deutlich zu sehen, so kehrt ja
doch, da auch dieses nur etwas einzelnes ist, die Frage wieder,
warum auch dies grade so und nicht anders und weder früher

noch später habe sein dürfen; und wir kommen doch nicht eher zur Ruhe, bis wir bei der Idee eines allgemeinen Zusammenhanges angekommen sind, in welchem jedes einzelne zugleich wirkend und werdend ist, und also auch nur nach seiner Stellung und Bedeutung im ganzen gefragt werden kann. So ist es überall, und anders kann es auch hier nicht sein; und weder die eine noch die andere Theorie, ja auch die neuere dritte, macht 102
keinen Unterschied. Fragt jemand, warum der eine Mensch in das Reich Gottes aufgenommen ist und der andere nicht, so weiß ich freilich mit Calvin nichts anders zu sagen, als weil Gott so gewollt hat, und mit dieser Antwort meinen wir nichts anders, als daß auch dieses einzelne nicht etwa willkührlich durcheinander geworfen, sondern mit dem allgemeinen Zusammenhange den und wie ihn Gott geordnet hat bestimmt ist, nicht aber an und für sich oder in Beziehung auf irgend etwas einzelnes. Daß die lutherische Kirche auch nicht mehr weiß, geht aus den oben angeführten Aeußerungen der Concordienformel hervor. Und auch irgend eine pelagianische Theorie, wenn sie nicht jene absolute Freiheit postulirt, die denn so weit nur immer ihr Wirkungskreis ginge die Allmacht Gottes ganz zerstörte, wird eben so wenig weiter kommen. Aber das heilsame Umkehren von der leeren Frage nach den Bestimmungsgründen des göttlichen Willens zu der lehrreichen nach dessen näherer Bestimmtheit erleichtert grade am meisten die strenge calvinische Theorie. Schon deshalb zuerst, weil sie über den göttlichen Willen nicht hinausgehen will, und wir immer das am genauesten zu betrachten im Stande sind, wobei wir zulezt verweilen; noch mehr aber deshalb, weil sie am bestimmtesten darauf hält, daß der erwählende Rathschluß Gottes, weil er das geistige Leben hervorbringt aus dem nichtgeistigen, ein schaffender göttlicher Wille ist, der, indem er eine Welt hervorbringt, die in Maaß und Ordnung besteht, selbst als eine nach Maaß und Ordnung wirkende Kraft zu be- 103
trachten ist; und diese in ihrer Wirkungsart und ihren Gesezen

immer genauer zu verstehen, das ist die Aufgabe von deren Lösung wir die vom Geiste Gottes erleuchtete Vernunft des Menschen nicht abhalten dürfen und welche die augustinische Theorie weit entfernt ist zu hemmen. Haben wir einmal das einzelne fahren lassen, worin uns die unendliche Mannigfaltigkeit des für uns unendlich kleinen am meisten verwirrt, und statt dessen die Betrachtung im großen eingeschlagen; sind wir überzeugt, wie schon oben bemerkt worden und mit der calvinischen Theorie am vollkommensten übereinstimmt, daß man nicht von einem göttlichen Rathschluß über jeden einzelnen Menschen besonders reden könne, sondern daß es nur einen Rathschluß gebe, durch welchen Gott bestimmt was aus allen und jeden Menschen werde, und daß dieser also nichts anderes sei als die Ordnung nach welcher die erstorbene Masse durch den göttlichen Geist belebt werde: so liegt darin schon dieses, daß so wie das Wort in Christo Fleisch, ein menschliches Einzelwesen, geworden ist, so der Geist Gottes über seine Jünger ausgegossen und in seinem Wirken an das Wort gebunden eine geistige Naturkraft geworden ist, welche geistige Einzelwesen bildet, aber in ihrem Wirken, wiewol an und für sich gleichmäßig nach allen Seiten thätig, bestimmt wird durch den verschiedenen Grad des Bedürfnisses und der Empfänglichkeit des ihm auf verschiedenen Seiten gegebenen Stoffes. Von dieser Betrachtung ausgehend und auf diese Weise die Wirkungs-
104 art des göttlichen Geistes untersuchend gelangen wir zu einem solchen Verfahren, welches wo von göttlichem Handeln und Wirken die Rede ist das einzig angemessene scheint, zu demjenigen nämlich in welchem die Endursachen und die wirkenden Ursachen zusammenfallen. So erklärte Christus selbst die wahre Bestimmtheit seines Wirkens; denn wenn er sagt, Ich bin gekommen die Sünder zur Buße zu rufen und nicht die Gerechten, so wollen wir das freilich nicht particularistisch verstehen von seiner Absicht, sondern es rein für dasselbe halten mit dem vorigen, Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken; und es ist

demnach eine nähere Beschreibung seines Erfolges, daß nämlich sein nach allen Seiten ergehender Ruf auf diejenigen am kräftigsten wirkte, in welchen sich mit dem Uebel auch das Gefühl desselben am stärksten ausgebildet hatte. So untersuchte auch Paulus, wie es doch zugehe daß der Geist Gottes durch das Wort kräftiger auf die Heiden wirke als auf die Juden; und was er dem Scheine nach teleologisch so ausdrükkt, Die Fülle der Heiden müsse zuvor eingehen in das Reich Gottes, damit hernach das ganze Israel selig werde, das besagt doch nichts anderes, als daß eben die Heiden im Vergleich mit den Juden die Kranken wären, die Juden aber die Gesunden, und daß im ganzen diese erst wenn sie von der höheren Gesundheit, welche die Heiden durch das Evangelium erlangt hatten, ganz umgeben wären, zum Gefühl ihrer Krankheit kommen würden. So erklärt Origenes *), es sei das liebere Werk des Wortes die verständi- 105
geren zu retten, weil ihm diese verwandter seien als die stumpfsinnigen, und spricht damit ebenfalls ein Naturgesez aus, nach welchem der ausgegossene Geist durch das Wort wirke, und danach müssen wir wol seine folgenden Worte so erklären, Weil aber der Mehrtheil des Hauses Israel nicht die wahrhaft verständigen gewesen wären, so hätte sich der Geist aus dem was thöricht war vor der Welt das wahrhaft verständige und verwandte hervorgesucht. Warum also sollten wir, denen der göttliche Rathschluß soviel weiter entwikkelt vor Augen liegt, nicht eben so forschen? Wir werden also das besondere an das allgemeine anknüpfend sagen, Wenn einmal, weil es sich so zeigt, nicht geläugnet werden kann, das menschliche Geschlecht als ein erst durch die Erscheinung des göttlichen Sohnes aus der Gewalt der Sünde

---

*) ἴσμεν τοῦ λόγου προηγούμενον εἶναι ἔργον σώζειν τοὺς συνετωτέρους· οἰκειότεροι γὰρ οὗτοι παρὰ τοὺς ἀμβλυτέρους αὐτῷ τυγχάνουσιν. ἀλλ᾽ ἐπεὶ τὰ ἀπολωλότα πρόβατα οἴκου Ἰσραὴλ, παρὰ τὸ κατ᾽ ἐκλογὴν χάριτος λεῖμμα, ἠπείθησαν τῷ λόγῳ, διὰ τοῦτο ἐξελέξατο τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου κ. τ. λ. (Ed. Paris. III, p. 505.)

zu erlösendes sei zur Idee der Welt gehörig und eine unentbehrliche Stelle darin ausfüllend von Gott vorherversehen und verordnet gewesen: so folgt auch daß es in seiner ganzen Vollständigkeit sei verordnet gewesen, und daß sich also alle verschiedenen Verflechtungen menschlicher Vermögen, aber zugleich in den verschiedensten Abstufungen des Verderbens und der Ohnmacht was göttliche Dinge betrifft, vor Christo haben entwikkeln müssen, nach dem göttlichen Rathschluß jedes an seiner Stelle und zu seiner
106 Zeit. In diese mannigfaltige Fülle des verderbten Seins sei nun durch Christum der göttliche Geist getreten, an die Verkündigung des Wortes gebunden und dadurch eben wie in Christo der Sohn vermenschlicht; und so entstehe nun das geistige Leben dem göttlichen Rathschluß zufolge eben so wie das natürliche, je nachdem die christliche Kirche, der gemeinsame Träger des göttlichen Wortes, in ihrem Wirken auf die der Belebung fähige Masse bald hier bald dort einen von Gott zur Entstehung des einzelnen Lebens vorherbestimmten und eben deshalb auch durch alle vorherigen Zustände und alles Zusammentreffen bis zum scheinbar zufälligsten herab bedingten Augenblikk erreichte, das heißt einen solchen, wo das Verlangen nach Erlösung, welches das nie aus der menschlichen Natur völlig verschwindende Gute ist *), sich mit

*) Ein solches anzunehmen trage ich mit Augustin kein Bedenken, und finde seine Demonstration sehr schlagend, Quamdiu itaque natura corrumpitur, inest ei bonum quo privetur: ac per hoc, si naturae aliquid remanebit quod iam corrumpi nequeat, profecto natura incorruptibilis erit, et ad hoc tam magnum bonum corruptione perveniet. Ac si corrumpi non desinet, nec bonaum habere utique desinet, quo iam possit privare corruptio. Quocirca bonum consumere corruptio non potest nisi consumendo naturam. (Enchirid. 4.) Das erste freilich bedarf einer leisen Verbesserung, aber es ist auch das lezte vorzüglich, woran wir uns zu halten und damit den bekannten andern Ausspruch zu verbinden haben, Desiderare gratiam initium est gratiae; und den calvinischen, Videmus insitum esse humano ingenio desiderium indagandae veritatis, ad quam minime aspirant nisi aliquo eius odore ante percepto. (Instit. II, I, 12.)

seiner ganzen Empfänglichkeit den Einflüssen des Geistes öffnet; wo aber und so lange dieses Wirken einen solchen Augenblikk 107
nicht trifft, entstehe auch kein neues Leben, aber bedingt wieder dadurch und gereift, wie durch alles, die von Gott der Zukunft vorherbestimmten Momente der neuen Schöpfung, welche so sich immer weiter verbreitend und aus der Masse der Nichtigkeit und des Verderbens die reichste Mannigfaltigkeit des geistigen Lebens, je nachdem die natürlichen Gaben welche der Geist sich aneignet verschieden sind, entwikklend, das Reich Gottes darstellt, welches immer mehr verstärkt, weil es an jedem neu belebten wieder ein kräftiges Werkzeug des belebenden Geistes gewinnt, auch immer leichter den Widerstand überwindet, ja schon durch seine entfernteren Einflüsse das widerstrebende bindet und erweicht, und uns hinter den unbekannten und unberechneten Gliedern der Fortschreitung das lezte erblikken läßt, wenn alles todte wird belebt und alles widerstrebende in die Einheit des ganzen wird aufgenommen sein. Dieses nun ist die Weise des ungetheilten Rathschlusses der Erwählung sowol als Verwerfung: denn diejenigen welche so, von der Gewalt des Wortes ergriffen, jeder wie ihm Gott Art und Stunde bestimmt hat, belebt und wiedergeboren werden, die sind die Erwählten; welche aber nicht ergriffen werden, sei es nun daß sie in einen schon erleuchteten Kreis von Gott als jene unempfänglichsten, die auch nicht fehlen dürfen, hingestellt waren, oder daß ihnen bestimmt war zu sterben ehe das belebende Wort in den Umkreis ihres Daseins eintrat, diese wollen wir, je nachdem jeder will, die Uebersehenen nennen, sofern sie ja doch nur zeigen, was der Geist nach dem Maaß, in 108
welchem er an einem Orte wirksam war, nicht vermocht hat, oder auch die Verworfenen, sofern doch in Gott Vorherwissen und Vorherverordnen nur eines sein kann und dasselbe. Und gegen diesen Versuch die Bestimmtheit des göttlichen Rathschlusses darzustellen wird auch Calvin meine ich nichts einzuwenden haben, weil auf diese Weise keine Bestimmungsgründe des göttlichen

Willens außerhalb und gleichsam jenseit desselben gesucht werden, sondern es dabei bleibt, daß der schaffende und ordnende göttliche Wille das lezte ist *) und dieser durch keine Rükksicht auf den Menschen bestimmt wird; denn das Fleisch kann Gott nicht gefallen, und der Geist wird erst durch diesen Rathschluß und zufolge desselben mitgetheilt. Sondern es soll nur auf diese Art deutlich werden, wie des einzelnen Erwählung und Verwerfung nur die entgegengesezten aber in jedem Augenblikk zusammengehörigen Theile desselben Rathschlusses sind, das menschliche Geschlecht durch göttliche Kraft aber auf natürliche Weise in den geistigen Leib Christi umzubilden. Und wie dieser Rathschluß in seiner Einheit betrachtet nichts anderes ist als die Erweisung der göttlichen Liebe, von welcher auch Calvin den göttlichen Willen niemals hat trennen wollen, eben so zeigt sich, wenn man ihn in seine entgegengesezten Elemente auflöset, das heißt in seiner 100 zeitlichen Erscheinung betrachtet, eben an dieser naturgemäßen Entwikklung der göttliche Wille als jene gerechteste Ursache aller Dinge, welche Calvin überall aufsuchte und voraussezte, so daß in diesem Gedanken, daß der göttliche Geist durch das Wort als Naturkraft wirkt, nichts anderes enthalten ist als nur die genauere Darlegung des calvinischen prout visum est Deo (Instit. III, XXIV, 10.). Denn das war ja von Anfang an sein Gutdünken, nicht einzelnes Sein und Leben zu erschaffen, sondern eine Welt, und so wirkt auch der Geist Gottes als eine weltbildende Kraft, und es wird durch ihn nicht einzelnes ordnungslos entstehendes geistiges Leben, sondern die geistige Welt.

Demzufolge nun wenn die ganze Lehre auf diese Formel zurükgeführt ist, in welcher allein, wovon auch die Rede sei, die Bestimmtheit des göttlichen Willens kann angeschaut werden: so dünkt mich kann nur noch ein Stachel zurükkbleiben, eben jenes

---

*) Causas voluntatis Dei scire quaerunt, quum voluntas Dei omnium quae sunt ipsa sit causa. Aug. de Genesi c. Man.

horribile des calvinischen Dekrets, daß die Uebersehenen oder Verworfenen dann auf ewig verdammt sind und aller Seligkeit beraubt, ohnerachtet sie an sich sowol ihrer Natur nach als nach der allgemeinen Kraft der Erlösung dieselben Ansprüche haben als die übrigen, welches freilich keine anderen sind, denn andere giebt die lutherische Kirche auch nicht zu, als Ansprüche an die göttliche Gnade. Und dieses eben ist es was sich mit der ewigen Vaterliebe Gottes nicht reimen will; wir aber haben es bisher fast zu verbergen gesucht und es gleichsam umgangen, indem wir mehr nur vom Reich Gottes geredet, ohne die Seligkeit besonders herauszuheben; noch weniger aber haben wir der ewigen 110
Verdammniß gedacht. Was nun diese betrifft, so ist es freilich überhaupt schwer sie ordentlich zu denken; aber ich möchte mich nicht scheuen auch dem Verdammten zu sagen, er möge bedenken daß Gott ihn auch gar nicht hätte schaffen können, und nun sei er sich doch seines Daseins bewußt, oder daß er ihn hätte können zum Thiere schaffen, und nun sei er sich doch seiner Vernunft bewußt. Denn seiner Vernunft muß er sich doch bewußt sein, soll er nach wie vorher derselbe, also ein Mensch sein; und indem er sich in diesem Bewußtsein mit untergeordneten Geschöpfen und dem Nichtsein vergleicht, muß er fühlen daß er kein Recht hat etwas an Gott zu fordern. Ob aber in diesem Bewußtsein nicht schon eine Art von Zufriedenheit liegt, welche keine vollkommne Unseligkeit zuläßt, und ob Vernunft als Bewußtsein in dem Menschen sein könne ohne auch thätig und des Wachsthums in der Thätigkeit fähig zu sein, dieses freilich will ich dahingestellt sein lassen. Allein dem sei wie ihm wolle, so finde ich, daß auch hierüber mit Unrecht der calvinischen Theorie ein ausschließender Vorwurf gemacht wird. Oder ist wol der Unterschied zwischen der göttlichen Vorherversehung und dem zulassenden göttlichen Vorherwissen so groß, daß nur mit dem einen, wenn man auf die ewige Verdammniß sieht, die allgemeine Vaterliebe Gottes nicht bestehen könne, wenn man aber das andere

annimmt in ihrem vollen Licht erscheine? Und sollte man nicht vielmehr sagen, diejenigen deren ewige Verdammniß der barmher-
111 zige Vater auch nur vorhergesehen, sollte er wol nicht erschaffen haben? oder ist der Unterschied zwischen der Schuld, denn Unschuld oder Verdienst ist ja nirgends, des gläubig gewordenen und der Schuld des ungläubig gebliebenen so groß, daß sich der unendliche Unterschied zwischen Seligkeit und Verdammniß für alle unendliche Zeit daraus rechtfertigen ließe? Doch ich will so oft und großentheils auch so flach gesagtes nicht wiederholen, sondern nur einestheils auf dasjenige zurükkweisen, was ich oben über das Verhältniß des menschlichen Widerstandes zur göttlichen Vorherverordnung beigebracht, und was mir noch immer nicht flach gesagt scheint, anderntheils nur andeuten, daß mir demzufolge die göttliche Rechtfertigung wegen der Verdammniß eines Theiles des menschlichen Geschlechtes gar nicht davon abzuhängen scheint, ob man Vorherversehung annimmt oder Vorhersehung, sondern vielmehr davon, ob man den Zustand der Verdammten als einen im ganzen Umfang der menschlichen Natur nothwendigen, mit der Idee derselben gegebenen und daher von irgend welchen Einzelwesen der Gattung auszufüllenden ansieht oder nicht. Denn im lezten Falle weiß ich keine Vereinbarung mit der allgemeinen Liebe Gottes zu treffen, eben so wenig bei der lutherischen Theorie als bei der calvinischen, und ich finde daß der ersteren auch nichts anderes übrig bleibt als sich auf die Unbegreiflichkeit und Undurchdringlichkeit des göttlichen Rathschlusses zurükkzuziehn. Ist dagegen der Zustand der Verdammten eine nothwendige Stufe, ja so ist es die ordnende göttliche
112 Gerechtigkeit, welche sie ausfüllt, und dieser mögen wir immer gönnen auch vorherbestimmend zu sein und mögen ihr nichts abkürzen; aber dann folgt auch, theils daß die Verdammniß weil eine nothwendige Stufe auch eine Entwikkelungsstufe sein muß, denn beides läßt sich im Gebiete lebendiger geistiger Natur nicht trennen, theils daß auch die Verdammten nicht können davon

ausgeschlossen sein Gegenstände der göttlichen Liebe zu sein, weil
alles was zu der geordneten Welt des Lebens gehört, ein Ge-
genstand aller göttlichen Eigenschaften sein muß. Will nun je-
mand sagen, hierdurch werde wieder die theologische Frage in das
speculative Gebiet hinübergespielt, der bedenke nur daß ich dieses
gar nicht veranlaßt habe, sondern diejenigen welche der calvini-
schen Lehre eine Unvereinbarkeit mit der göttlichen Barmherzigkeit
zuschreiben, welche die lutherische nicht theile. Indeß wir wollen
uns auch gar nicht in das speculative weiter vertiefen, sondern
gleich zum theologischen zurükkehrend nur bemerken, daß sobald
jener Vorwurf aufgeregt wird, der weit mehr auf der Thatsache
der Verdammniß haftet als auf der Art wie man die Ursachlich-
keit in Bezug auf sie zwischen Gott und dem Menschen theilt,
beide Theile sich auf dem Scheidewege befinden, entweder mit
der Ewigkeit und Unendlichkeit der Höllenstrafen auch die Unbe-
greiflichkeit der göttlichen Anordnungen anzunehmen, oder indem
sie zu der Vorstellung von einer endlichen allgemeinen Versöh-
nung und Wiederbringung alles verlornen sich hinwenden, sich
zugleich über allen scheinbaren Streit zwischen der göttlichen Ge- 113
rechtigkeit und der göttlichen Liebe zu erheben. Denn alsdann
ist der Unterschied zwischen den gläubig und den ungläubig ster-
benden nur der Unterschied zwischen der früheren und der späte-
ren Aufnahme in das Reich Christi, ein Unterschied welcher mit
der Idee einer zeitlichen Welt in jedem nach ihrem Umfange denk-
baren Maaß nothwendig gegeben ist. Was mich nun betrifft, so
möchte ich gern das lezte, indem so meinem Gefühl nicht nur
die ungläubig sterbenden leichter sind zu ertragen, sondern auch
die hier schon begnadigten und die seligen überhaupt, denen
doch die Seligkeit müßte getrübt werden durch den Gedanken an
die ewig ausgeschlossenen; oder könnten sie etwa selig sein, wenn
sie das Mitgefühl für alles was ihrer Gattung angehört verlie-
ren müßten? Dann aber scheint mir auch diese Vorstellung
nicht nur eben so gut in der Schrift begründet als jene, was

jedoch hier, sofern etwas neues zu sagen wäre, nicht kann aus-
geführt werden, sondern auch allein zu einer gewissen Klarheit
gebracht werden zu können, wogegen sich in der andern nur je
genauer man sie betrachtet desto größere Schwierigkeiten zu häu-
fen scheinen, und nur bei dieser findet der Verstand Ruhe, wenn
er die ursprüngliche und entwikkelte Verschiedenheit der Menschen
mit der Abhängigkeit aller von der göttlichen Gnade, die göttli-
che Kraft der Erlösung mit dem was aus dem Widerstand der
Menschen entstehen kann, endlich die Unseligkeit der ungläubigen
mit dem in ihrer Erinnerung haftenden Wort der Gnade zusam-
114 mendenken soll. Und indem ich mich zu dieser Ansicht bekenne,
stelle ich es als ein Zeichen meiner Unparteilichkeit auf, daß ich
nicht behaupte, die calvinische Theorie dränge uns zu derselben
stärker hin als die lutherische.

Wenn aber nun diese Auskunft doch der calvinischen Theo-
rie wenigstens eben so gut offen steht als viele von der lutheri-
schen Kirche sie von jeher ergriffen haben, und wenn derjenige
der sie nicht ergreifen will bei der lutherischen Meinung nicht ge-
ringere Schwierigkeiten findet das ewige Verdammtsein mit der
göttlichen Liebe zu reimen als bei der calvinischen: so will es
scheinen als leiste auch in dieser Beziehung die lutherische Nach-
lassung von der ursprünglichen alten Strenge keinen wesentlichen
Dienst. Und wenn diese strenge Theorie in der That, wie ich
denn vollkommen überzeugt bin, eine so unvermeidliche und strenge
Folge der antipelagianischen Lehre vom menschlichen Unvermögen
ist, wie Herr Dr. B. dies ausgeführt hat: so wünsche ich nur,
es möge mir gelungen sein durch die Art, wie ich gesucht habe
die der strengen Lehre gemachten Vorwürfe zu beseitigen, wenn
nicht Hrn. Dr. B. selbst doch vielleicht manchen andern zu über-
zeugen, daß es nicht nöthig sei jene evangelische Grundlehre vom
Unvermögen des sündigen Menschen aufzugeben um der nachthei-
ligen Folgen willen, die aus der strengen Erwählungslehre ent-
stehen.

Und mit diesem Wunsch würde ich meinen Aufsaz schließen,
wenn ich nicht glaubte noch ein paar Worte über die Sache in
Beziehung auf die Vereinigung der beiden protestantischen Kir-
chen sagen zu müssen. Zuerst nämlich wird mir, fürchte ich, der 115
Vorwurf gemacht werden, daß es von mir, der ich seit lange so
sehr diese Vereinigung gewünscht habe, ganz wunderlich sei, die-
sen Lehrpunkt auf solche Weise zur Sprache zu bringen und so
hartnäkkig zu vertheidigen. Denn es sei ja die herrschende An-
sicht, daß so wie viele Lutheraner sich schon der calvinischen
Abendmahlslehre genähert hatten, so die meisten Reformirten die
calvinische Prädestinationslehre schon aufgegeben hätten. Dies
lezte will ich gar nicht läugnen; denn es giebt auch viele refor-
mirte Lehrer, welche theils die harten Ausdrükke scheuen, theils
nicht allzu fest an der Grundlehre von dem menschlichen Unver-
mögen halten. Aber wenn ich die lezten ihres Weges gehen
lasse so weit sie kommen, und die ersten auch gesucht habe zu
beruhigen: so liegen mir nun aus demselben Grunde aus wel-
chem ich der Union anhange auch diejenigen Glieder der lutheri-
schen Kirche eben so sehr am Herzen, welche an der gemeinsa-
men Grundlehre von der Unentbehrlichkeit des göttlichen Bei-
standes haltend, wenn ihnen nun schon durch Herrn Dr. B.
Aphorismen klar geworden ist daß sich mit dieser Lehre ganz
consequent nur die calvinische Prädestinationslehre verträgt, die
lutherische aber damit eine Inkonsequenz bildet, diese Inkonse-
quenz geneigt sein möchten abzuschütteln und zur calvinischen
Lehre überzugehen, und diesen habe ich den Uebergang und also
die Einigkeit mit sich selbst zu erleichtern gewünscht, indem ich
jene Lehre in ihrer Reinheit dargestellt von den Vorwürfen die 116
man ihr macht zu befreien und die harten Ausdrükke in ihr
rechtes Licht zu stellen gesucht habe. Deshalb habe ich mich
auch absichtlich aller Anführungen und Rechtfertigungen der
dordrechtschen Synode enthalten; denn in dieser sind wirk-
lich harte Ausdrücke, welche die Sache an sich nicht klarer ma-

chen sondern nur verdunkeln, und nur daraus entstanden sind daß man sich auf solche nicht aus der reinen Anschauung der Sache hergenommene Fragen mit leerer Disputirkunst einließ. Die ursprüngliche Darstellung in den Institutionen des Calvin hat sich davon ganz frei gehalten, und nur diese ist es welche ich vertheidigen will, und von welcher ich wünsche, sie möge der Punkt werden, um den sich die evangelische Kirche sammle. Denn das ist gar nicht meine Meinung, wie man mir Schuld gegeben, ich wolle daß ohnerachtet der Union die Verschiedenheit der Meinungen fortbestehen solle, gleichsam als wolle ich einer möglichen Einigung der Meinungen wehren; sondern ich will nur daß die Verschiedenheit fortbestehen darf, wenn eine Einigung nicht zu erzielen wäre. Und darum habe ich besonders aufmerksam gemacht auf die Art, wie die Concordienformel sich über diesen Gegenstand ausdrükkt. Herr Dr. B. hat ganz vermieden auf diese Darstellung zurükkzugehn, welches auch ganz natürlich ist, da er die Lehre von dem natürlichen Unvermögen des sündigen Menschen in geistlichen Dingen für einen Nebenpunkt hält, den der lutherische Theologe leicht könne fahren las-
117 sen. Auch Herr Dr. Ammon in seinem Glükkwünschungsschreiben führt sie S. 37 zwar an, allein die gedrängte Uebersicht, welche er von dem Inhalt giebt, ist so wenig vollständig, daß man sie schon deswegen nicht als recht getreu rühmen kann, und niemand wird sich das dabei denken, was in der Sol. decl. wirklich steht. Vergleicht man diese aber mit den calvinischen Institutionen: so muß man den Unterschied zwischen der eigentlichen Vorherbestimmung und der vorherwissenden Zulassung in der That für einen solchen ansehn, der außerhalb des Gebietes der allgemeinen Kenntniß liegt und einen Einfluß auf das Leben nicht ausüben kann, und muß der Meinung des sel. Töllners beitreten, eines Theologen, der zu zeitig scheint vergessen zu werden, und den auch Hr. Ammon in dieser Angelegenheit mit Unrecht nicht anführt, welcher (Vermischte Aufsätze, 2te

Samml. S. 172) sagt, es komme bei der Union beider Kir-
chen alles darauf an, die streitigen Punkte für akroamatisch zu
erklären, und also diese Differenz eben so gut als die in der
Lehre vom Abendmahl für eine solche ansieht, welche nur der
Schule angehört und nicht dem Leben. Damit halte ich es nun
auch noch immer, und halte es für ganz thunlich daß die bei-
den Meinungen in Einer Kirche sind, und glaube daß wer
durch Betrachtungen dieser Art nachtheilig auf das Volk zu wir-
ken unbesonnen und unüberlegt genug ist, der wird es bei der
einen Meinung eben so gut als bei der andern können. Des-
halb aber habe ich nichts dagegen, wenn man sich einigen
könnte; nur hilft es nichts sich zu einigen, wenn die Meinungs- 118
verschiedenheit immer wieder entsteht, und ich meines Theils
glaube daß dies am leichtesten verhindert würde, wenn man
sich um die alte augustinische Meinung sammelte. Denn etwas
mittleres zwischen der kirchlichen lutherischen Theorie wie sie in
der Concordienformel vorgetragen ist und der calvinischen ist
nicht zu finden. Man müßte also eine von beiden wählen, und
da scheint mir die Sache so zu stehn, daß wenn man die luthe-
rische Formel wählt, der Streit sich immer wieder erneuern
muß, weil sie theils in der unvollkommenen Uebereinstimmung
mit der Lehre von dem menschlichen Unvermögen, theils darin
daß sie die göttliche und menschliche Causalität einander gegen-
über stellt, so daß sie sich in das gemeinschaftliche Gebiet, man
weiß aber nicht recht wie, theilen sollen, den Keim des Zwie-
spalts in sich trägt, daß immer wieder demjenigen der auf die
strenge Consequenz und die Klarheit der Anschauung dringt ein
Mangel an Befriedigung entstehen muß. Die calvinische For-
mel hingegen läßt die menschliche und göttliche Causalität ganz
in einander aufgehn, indem sie der lezten die erste so unterord-
net, daß kein Streit zwischen ihnen entstehen kann, und sie
stimmt mit der Grundlehre vom menschlichen Unvermögen voll-
kommen zusammen. Demnach scheint grade sie mir den Keim

des Streites nicht in sich zu tragen, sondern braucht nur in ih-
rer Reinheit vorgetragen und vor Mißdeutungen behütet zu wer-
den, wozu ich die zerstreuten Grundzüge glaube entworfen zu
119 haben, so kann jeder seine Beruhigung ja finden, es müßte
denn einer durchaus jene unstatthafte Freiheit für sich begehren,
die aber nicht nur mit der Lehre von der Erwählung, sondern
auch mit jeder Idee einer höheren Weltordnung streitet und uns
dem bloßen Ohngefähr preis giebt. Denn um es zulezt mit
Einem Worte zu sagen, hat Gott nicht alles vorherversehen: so
kann er nichts vorherversehen haben.

Ueber den Gegensaz

zwischen

der sabellianischen und der athanasianischen Vorstellung von der Trinität.

(Aus dem dritten Hefte der theologischen Zeitschrift.)

1822.

Diese Blätter, die ich gern noch unbestimmter überschrieben 295
hätte, weil sie auch das angekündigte nicht erschöpfen, sondern nur die Beziehungen einiger Elemente auf einander zusammenstellen sollen, stehen in Verbindung mit demjenigen was am Schluß meiner eben erschienenen Glaubenslehre über diesen Gegenstand gesagt ist. Denn wenn das ungenügende und unklare in den symbolisch gewordenen Formeln daher rührt daß man im Widerspruch gegen den Sabellianismus zuviel gethan, sei es nun daß man in demselben für falsch und gefährlich gehalten was keines von beiden war, oder daß man, um einen nothwendigen Widerspruch auszudrükken, zu Formeln gegriffen, welche über den Zwekk hinausgehen: so müßte sich in beiden 296
Fällen die kritische Verbesserung unserer Formeln auf eine richtigere Auffassung dieses Gegensazes gründen. Meine Absicht ist für jezt nur einige Punkte auszuzeichnen, worauf es hiebei ankommt, um wo möglich der Untersuchung einen neuen Anstoß zu geben. Daß es wünschenswerth ist die Geschichtforschung und die dogmatische Dialektik nach dieser Seite zu lenken, davon zeugt die ganze Litteratur dieses Gebietes. Denn wenn doch die arianische Vorstellungsart in ihren verschiedenen Verzweigungen den andern Gegensaz zu unserer kirchlichen Lehre bildet: so ist am Tage wie vielseitig und fleißig die Verhältnisse dieser beiden Ansichten und aller ihrer Elemente sind bearbeitet

worden; jenen Gegensaz aber hat man fast immer nur beiläufig
und gleichsam aus dem groben behandelt, ohne in die feineren
Einzelheiten hineinzugehen. Geschichtlich nun läßt sich dieses
zwar rechtfertigen, weil die arianische Seite soviel längere und
heftigere Bewegungen in der Kirche veranlaßt hat als die sa-
bellianische; für das dogmatische Interesse aber bleibt dies nur
eine Zufälligkeit, und die Glaubenslehre selbst kann nur gefön-
dert werden, wenn der einen Abweichung das gleiche Recht wi-
derfährt wie der andern.

Sobald der eigenthümliche Charakter der christlichen Fröm-
migkeit, vermöge dessen sie das ausgezeichnete und übermensch-
liche in dem Erlöser auf das göttliche Wesen selbst zurükführt
und dieses darin verehrt, nicht mehr nur poetisch in christlichen
Gesängen und rhetorisch in kirchlichen Reden sowol als in apo-
297 logetischen Schriften, sondern nun auch in strengerer Lehrform
wollte ausgesprochen werden, mußte sich die Bemerkung auf-
drängen, daß durch diese Anerkennung das Christenthum eine
Stellung einnehme zwischen dem Judenthum und dem Heiden-
thum, indem das göttliche Wesen wirklich zu vervielfältigen
heidnisch sei, alle Verschiedenheit aber in demselben, und na-
mentlich diese vermittelst deren es auf eine besondere Weise in
Christo ist, zu läugnen jüdisch sei und die jüdische Verwerfung
des Sohnes. Diese Ansicht kommt namentlich seit der nicäni-
schen Versammlung in den Schriften der Kirchenlehrer über die-
sen Gegenstand so häufig vor, daß es ganz überflüssig scheint sie
durch einzelne Stellen zu belegen; und sie ist auch bei der gan-
zen Lage der Kirche, so lange sie den Juden auf der einen, den
Heiden auf der andern Seite kämpfend gegenüberstand, so na-
türlich, daß sie auch gewiß weit älter war als die Zeit welcher
schon jene Versammlung angehörte. Indem nun aber diese An-
erkennung den Juden selbst schon vielgötterisch vorkommen mußte,
während sie doch nicht hinderte daß nicht die Christen, weil sie
die vielgespaltene göttliche Natur nicht annahmen, von den Hei-
den Gottlose genannt wurden: so waren hiemit zugleich auf der

schwierigen Fahrt der weiteren Ausbildung dieser Lehre zwei
Tonnen ausgesteckt, zwischen welchen die Fahrt mußte durchge-
steuert werden. Denn man mußte das eigenthümlich christliche
so lenken, daß es gewiß nicht an die Vielgötterei wirklich an-
stieß, und zu dem Ende mußte es den Strich der *μοναρχία*
halten; aber es durfte sich auch nicht an das jüdische anlehnen, 298
um nicht mit demselben vermischt zu werden; und was nun
diese Entfernung von dem jüdischen bezeichnete, war die christ-
liche *οἰκονομία*. Allein da für die Durchfahrt zwischen diesen
beiden Tonnen doch eine ziemliche Breite gelassen war: so brach-
ten jene Zeichen auch den Nachtheil, daß, wie jeder nach Be-
rechnung oder vom Winde getrieben seinen Curs zwischen beiden
nahm, er einen andern zu nahe an dem einen Zeichen erblickte,
während er selbst zwar glaubte die Mitte zu halten, in der
That aber in gleicher Nähe des andern entgegengesezten Zeichens
segelte. Das Judenthum erkannte die Einheit des höchsten We-
sens; aber Gott blieb in seiner Einheit immer außer dem Men-
schen. Er erschien, er ließ die Stimme vernehmen; so wurden
Gesezgebung und Prophetie; aber seine Gedanken und sein
Wille konnten dem Menschen nur von außen her gegeben wer-
den als Spruch und Gesez. Auch die Begeisterung des Sehers
war nur ein solches Aufmerken auf äußere Gesichte und Stim-
men; und sollte sie rein von innen ausgehn, so hätte sie nur
können als eine vorübergehende magische Wirkung begriffen wer-
den. Diese Unvollkommenheit war verschwunden, das höchste
Wesen war in den Menschen hineinversezt; dies war der Zwekk
der göttlichen *οἰκονομία* in Christo, und der christliche Glaube
war sich bewußt, er sei erreicht. — Die Hellenen hatten immer
dieses gerühmt, daß das göttliche Wesen sich einzelne Menschen
zum Tempel bereite und in ihnen wohne; aber wegen Verschie-
denheit dieser Einwohnungen hatten sie sich nun das göttliche
Wesen selbst gespalten und es zur Wandelbarkeit des menschli- 299
chen herabgezogen, und so war jener Ruhm der Innigkeit beflekkt
durch alle Gräuel der Abgötterei. Diese Einwohnungen waren

dämonische gewesen und ihre Zeit war vorüber, jezt wohnte das Eine ungetheilte höchste Wesen in der menschlichen Natur, und die *μοναρχία* in solcher Vereinigung mit dem Menschen sollte alle Abgötterei zerstören. Wenn nun aber von dieser Vereinigung des jüdischen und Vereinfachung des hellenischen sollte Rechenschaft abgelegt werden, so konnte dies auf gar verschiedene Weise geschehen, je nachdem sich einer mehr scheute vor der Starrheit des jüdischen Buchstaben oder vor dem wilden und zerstörenden der Vielgötterei, und je nachdem um ihn her mehr Acht gegeben wurde auf die hellenische Klippe, ob nicht einer daran scheitern würde, oder auf die jüdische. So lassen sich alle die verschiedenen Ansichten begreifen, die unserm Gegensaze verwandt sind, und aus denen er sich allmählig entwikkelt hat.

I. Bald nachdem zuerst in strengerer didaktischer Form die Gottheit Christi vorgetragen wurde, stellte sich diesem Verfahren, aus Furcht es sei eine Annäherung an den Hellenismus, Artemon als einer Neuerung entgegen. Denn anders als vom Anfang einer bestimmteren doctrinellen Darstellung kann man seine Behauptung, wie sie uns Eusebius aus einem unbekannten Schriftsteller aufbehalten hat*), nicht verstehen. Es würde eine Unwissenheit verrathen oder eine Eingenommenheit, wie man sie diesem Manne nach dem Zeugniß seiner Gegner selbst nicht zuschreiben darf, wenn er hätte läugnen wollen daß in Hymnen sowohl als im paränetischen Stil dergleichen längst gesagt worden; nur zur strengeren Lehrform finden sich die Keime erst in den dem Artemon fast gleichzeitigen apologetischen Schriften. Und wie er überhaupt überwiegend auf der Seite der ruhigen ja kälteren Betrachtung stand, so läßt sich sehr wohl denken daß er dieselben Ansichten und Redensarten als unschädliche Verstärkungen gelten ließ auf jenem Gebiet, wo es nur darauf ab-

*) In der bekannten Stelle H. E. V, 28. Daß aber der dort ausgezogene Schriftsteller der römische Gaius sei, möchte ich nicht geradezu behaupten, wie mir auch noch gar nicht entschieden zu sein scheint daß Artemon vornehmlich in Italien zu suchen sei.

gesehen ist die innere Empfindung darzulegen und zu verbreiten, gegen dieselbigen aber und gegen ähnliche protestirte auf dem strengeren Lehrgebiet, wo es darauf ankam den Begriff festzustellen. Fingen nun dergleichen Ausdrükke erst an auf dieses strengere Gebiet übertragen zu werden: so konnte er ohnerachtet jener älteren Thatsachen dennoch sagen daß man erst seiner Zeit *) angefangen habe Christum für Gott zu erklären, zumal schon der Ausdrukk θεολογῆσαι seinem Ursprung nach vornehmlich auf jenes strengere Gebiet hinweiset, und auch von Artemon bezeugt wird daß er auf dialektische Bestimmung religiöser Ausdrükke großen Werth gelegt und für den dogmatischen Gebrauch auch den Gehalt der Schriftstellen erst dialektisch geprüft habe. 301
Wie er nun in seiner Schule zugleich auf der einen Seite die weltlichen Wissenschaften nicht vernachläßigte, auf der andern den Text der heiligen Schriften kritisch behandelte, und zwar so daß gar nicht darauf gehalten wurde, es müsse alles nur Eine dogmatische Ansicht begünstigen, so daß er ganz als φιλόλογος erscheint: so sehen wir hier zuerst die in der Theologie so unentbehrliche historisch-kritische Gesinnung sich auf dieselbe dogmatische Seite neigen wie sie auch späterhin überwiegend gethan. Nur was späterhin als Scheu vor der Superstition überhaupt, das erscheint hier, zu einer Zeit wo noch Rükkehr in das Heidenthum möglich war, bestimmter als Scheu vor der Verwechselung des Christenthumes mit dem Hellenismus. So gebaut nun und ausgerüstet steuert das Fahrzeug des Artemon freilich nahe genug an der jüdischen Küste, wie ihm denn auch Theodoret das gute Zeugniß giebt daß er an der reinen und unverfälschten μοναρχία gehalten, nur die οἰκονομία scheint dabei zu leiden. Dennoch möchte ich nicht behaupten daß er an jenem Theil des christlichen Glaubens Schiffbruch gelitten, sondern nur die eigentlich nazaräische Ansicht ist das in das Judenthum

*) Theodor. haer. fab. II, 4 läßt ihn nur sagen, dies sei erst nach dem apostolischen Zeitalter geschehen.

zurükkehrende Christenthum. Artemon aber hat sich nur sein
Gefühl von der Göttlichkeit des Erlösers so erklärt, wie es seinem
Widerwillen gegen alles was nur von fern als Vielgötterei
angesehen werden konnte, gemäß war. Dies läßt sich theils
schon daraus vermuthen, daß Paul von Samosata auf den Ar-
302 temon zurükkgeführt wird *), theils geht es auch schon daraus
hervor, daß er bestimmt auf die Geburt Christi von der Jung-
frau gehalten und daß er ihn nicht mit den Propheten in eine
Reihe gestellt, sondern über sie. Hier haben wir also an der
Unsündlichkeit der menschlichen Natur und an einem höher abge-
stuften Einfluß des göttlichen Wortes oder Geistes Bezeichnun-
gen **), an welchen sich auch der wahre Glaube an die absolute
Zulänglichkeit der Erlösung wenigstens fest halten konnte, wenn
sie ihn auch nicht befriedigend ausdrükken. Wenn aber als
gleichdenkend mit Artemon auch der Byzantiner Theodotus ge-
nannt wird, von einigen als Lehrer des Artemon, von andern
aber so daß kein Schul- oder Parteizusammenhang unter ihnen
gesezt wird ***): so will ich hier, da eine genaue Untersuchung
des ganzen Verhältnisses nicht dieses Ortes ist, nur zur Recht-
fertigung des bisher gesagten erklären daß ich es mit den lezte-
ren halte, und daß ich zugleich nicht verwerflich finde, was be-
richtet wird, daß Theodotus durch gnostisirenden Leichtsinn in
Bezug auf die Verläugnung auf seine Ansicht gekommen oder
303 wenigstens zur öffentlichen Behauptung und Verbreitung dersel-
ben dadurch gedrängt worden sei, daß der üble Ruf seines leicht-

---

*) Theodoret. haer. fab. II, 8. Augustin. de haer. XLIV.

**) Auch die Melchisedekianer waren wol nichts anderes als ein Zweig der Schule des Artemon, und was sie vom Verhältniß Christi zu Melchisedek gelehrt, eine ihrer Grundidee angemessene Auslegung dessen was hierüber im Brief an die Hebräer vorkommt, wobei gewiß ihre Absicht war zu zeigen daß ihr Standpunkt ächt christlich sei und weit über das Judenthum hinausgehe.

***) Theodoret bezeichnet ihn bestimmt als das Oberhaupt einer andern φρατρία.

sinnigen Schrittes ihm nachfolgte. Und damit stimmt auch ganz wol jene Geschichte zusammen, die wenn auch die von den Engeln erfahrene Züchtigung Betrug gewesen oder Einbildung, doch nicht ganz grundlos sein kann, daß nämlich Theodotus, um sich wieder in einiges Ansehen zu sezen, einen einfältigen Bekenner vermocht sich seiner Gesellschaft als scheinbares Oberhaupt anzuschließen Ja ich gehe noch etwas weiter und glaube daß sich in die Mangelhaftigkeit unserer Nachrichten, wie das zu geschehen pflegt, auch einige Verwirrung eingeschlichen hat, daß manche von den Argumenten, welche Epiphanius dem Theodotus zuschreibt, vielmehr dem Artemon und seiner Schule gehören, wie ich denn auch diesem allein die dialektischen und kritischen Tendenzen zugeschrieben habe, und auch lieber ihm die gelehrten Schüler aneignen möchte, deren Namen verdient haben aufbewahrt zu werden, als dem frivolen σκυτεύς von Byzanz. Sondern wir uns auf diese Art die ungleichen und von unsern nächsten Berichterstattern sehr ungleich behandelten Elemente: so finden wir schon in diesen frühen Zeiten eine Erscheinung die sich sehr oft in der Kirche wiederholt hat. Artemon ist der Vorgänger derjenigen, in welchen ein gründlicher und tiefer Ernst das Bestreben erzeugt, daß sie schroffe und leichten Mißdeutungen unterworfene Ausdrükke des wunderbaren in unserem Glauben von dem Gebiet der wissenschaftlichen Theologie abzuhalten suchen, und am liebsten die gemäßigteren suchen geltend zu machen. Diesen Würdigen aber schließt sich gar zu gern der leichtfertige Unglaube derer an, denen nur auf dem beschränkten Gebiet der gemeinsten Wirklichkeit wohl ist, und die überall nach dem wunderbaren kein Verlangen haben und keinen Sinn dafür. Diesen ist es der liebste Fund, wenn sie sich auf jene stüzen können und sich anstellen als seien sie ihnen verwandt. Diese nun haben nach meiner Vermuthung den Theodotus zum Anführer, und gewöhnlich gelingt es ihnen eben so gut wie diesem, der es wirklich dahin gebracht hat mit dem Artemon so vermischt zu werden, daß dieser den Tadel theilen muß, der nur auf ihn

selbst fallen sollte, und er hingegen von dem wohlverdienten Rufe jenes etwas auf sich abgelenkt hat.

II. Wenn wir nun die Schule des Artemon nicht aus den Grenzen des Christenthums hinausweisen wollen: so bleibt dennoch gewiß, daß wenngleich der wahre christliche Glaube sich auch in diesen Formeln wiederfinden konnte, sie doch nicht als vollkommene Träger und Leiter desselben anzuerkennen waren. Daher war es natürlich, daß Christen, die zwar eben so sehr wie Artemon jeden Schein der Vielgötterei vermeiden wollten, auf der andern Seite aber auch für die strengere Lehrform stärkere als jene nur negativen Ausdrükke für das höhere in dem Erlöser und eine fester begründete Rechtfertigung für die gläubige Verehrung gegen denselben aufzustellen suchten, einen ganz entgegengesezten Weg einschlugen. Dies nun thaten Praxeas und Noetus, welche, unabhängiger vielleicht von einander als Arte-
305 mon und Theodotus, der Gesinnung und Absicht nach aber mehr übereinstimmend, indem sie um dem Schein des vielgötterischen auszuweichen, der bei dem *θεὸς ἐκ θεοῦ* schwer zu vermeiden ist, lieber gar keinen Unterschied zwischen dem göttlichen Wesen in dem Erlöser und dem in seinem Vater anerkennen wollten. Geschichtlicher Zusammenhang mit jenen ist zwar beim Noetus gar nicht und beim Praxeas auch fast nur durch combinatorische Conjectur nachzuweisen; allein wenn auch ein geschichtlicher Faden gar nicht sichtbar wäre, so wäre es nicht minder gewiß daß sie zu jenen den Gegensaz bildeten, und daß beide entgegengesezte Formen sich, aus demselben Bedürfniß entstanden, gegenseitig hervorgerufen haben, wenn wir auch keine Spur von artemonitisch gesinnten in den Gegenden des Praxeas und Noetus nachweisen könnten. Mit dem Praxeas aber hängt es so zusammen, daß er ohne allen Geruch der Kezerei, vielmehr mit dem reinen Ruf eines Bekenners, nach Rom kam zu den Zeiten des Bischofs Victor, welcher den Theodotus der Kirchengemeinschaft beraubt hatte. Da nun die Säze, welche Tertullian dem Praxeas vorwirft, gradezu jene Tendenz haben, allen vielgötteri-

schen Schein zu vermeiden ohne deshalb die Gottheit des Erlösers zu verkürzen: so ist wol überwiegend wahrscheinlich daß sie auch im Gegensaz gegen den Theodotus vorgetragen wurden. Denn hätten sie nicht diese Stüze gehabt, gründliche Widerlegungen einer schon verurtheilten Abweichung zu sein, sondern wären für sich allein aufgetreten, so würden sie wegen ihrer großen Verschiedenheit von den herrschenden Ausdrükken auch in 306
Rom wol schwerlich einer Ungunst entgangen sein. Daß Praxeas aber eine solche Schonung wirklich erfahren habe, sind wir wol hinreichend berechtiget anzunehmen, weil, sowol wenn er in Rom wäre verurtheilt worden, als wenn man in Afrika Synoden gegen ihn gehalten hätte, die Spuren davon nicht würden verloren gegangen sein *). Und daß diese Schonung auch nach Tertullians Invective fortgesezt wurde, kann man keinesweges nur dem Montanismus desselben zuschreiben. Denn der war ja in Rom noch so wenig verhaßt, daß nur Praxeas, wie wenigstens Tertullian glaubt, die förmliche Anerkennung desselben verhindert hat. So weit nun können wir einen geschichtlichen Zusammenhang ahnden; was aber die Lehre des Praxeas betrifft, so kennen wir sie freilich nur aus Tertullians Gegenschrift, und es ist nicht zu läugnen daß dieser sich in seinen kirchlichen Streitschriften alles gestattet, was der Anwald gegen seinen Widerpart für erlaubt hielt. Dennoch wird niemand glauben daß alles nur Verdrehungen wären, die Tertullian vorbringe, um den Gegner des Montanismus zu Schanden zu machen; sondern das wesentliche werden wir doch als wahr annehmen müssen. Dies wesentliche nun besteht offenbar darin, daß Praxeas behauptete, wenn man das göttliche in dem Erlöser nicht 307
abläugnen oder verkürzen wolle, so könne man die Einheit Gottes nur festhalten, wenn man das göttliche in dem Erlöser auf

*) Denn wenn Philastr. von seinen und mit Unrecht auch des Hermogenes Anhängern sagt, qui et ita (nämlich wie die Sabellianer) sentientes abjecti sunt ab ecclesia catholica: so ist das nur von der später über sie herrschend gewordenen Meinung zu verstehen.

keine Weise absondere oder unterordne, sondern es für eines und dasselbe erkläre mit dem in dem Vater selbst. So kann man die Formel duos unum volunt esse *) für den eigentlichsten Ausdrukk des Praxeas und der seinigen erkennen. Sonst aber muß man sich sehr hüten, nicht die Ausdrükke, deren sich Tertullian bedient um die Meinung seines Gegners zu bezeichnen, für dessen Ausdrükke selbst zu halten. Dies gilt schon gleich von der ersten Hauptstelle **): denn anderwärts geht hervor daß Praxeas, ohnstreitig mit der Schrift des neuen Testamentes, des Ausdrukks Sohn sich nicht bedient für die Gottheit in dem Erlöser, sondern für die mit der Gottheit vereinigte Menschheit ***), und in Uebereinstimmung hiermit hat er nicht sagen können, der Vater und der Sohn sei einer und derselbe.
30* Auch ob er es grade so gesagt, daß in dem zusammengesezten Namen Jesus Christus Jesus den Menschen bezeichne, Christus aber die Gottheit, so daß Tertullian mit Recht sagen konnte, er mache Christum zum Vater †), möchte ich nicht behaupten; sondern wenn er Jesum und Christum so getrennt ††), ist wol wahrscheinlicher, daß er den Erlöser als von Menschen abstammenden Menschen Jesus genannt, als mit der Gottheit vereinigten Menschen aber Christus. Denn jenes ist deshalb un-

*) Tert. adv. Prax. 5.

**) Perversitas ...... quae se existimat meram veritatem possidere, deum unicum deum non alias putat credendum, quam si ipsum eundemque et patrem et filium et spiritum sanctum dicat. l. l. cap. 2.

***) Ut aeque in una persona utrumque distinguant patrem et filium, dicentes filium carnem esse id est hominem id est Jesum, patrem autem spiritum id est deum id est Christum. cap. 27. u. ebendas. qui filium Dei carnem interpretaris aus der früheren Stelle. Ecce, inquiunt, ab angelo praedicatum est, *Propterea quod nascetur sanctum vocabitur filius Dei.* Caro utique nata est, caro itaque erit filius Dei. Denn offenbar muß man das erste Mal utique lesen, nicht das andere Mal.

†) Itaque Christum facis patrem. cap. 28.

††) Si enim alius est Jesus, alius Christus. cap. 27.

wahrscheinlich, weil zu deutlich in der Schrift gesagt worden daß Christus gekreuziget worden ist. Da nun die ganze Argumentation über den Gebrauch des Ausdrukks Sohn Gottes darauf beruht, daß nur das menschliche konnte geboren werden: so konnte unmöglich Praxeas sagen, Christus bedeute die Gottheit in dem Sohn, da grade von Christo gesagt wird, er sei gekreuziget. Noch gewisser ist aus demselben Grunde und der Art überhaupt wie er Vater und Sohn unterscheidet, daß keinesweges das sein eigner Ausdrukk gewesen, der Vater sei geboren worden und habe gelitten und sei gekreuziget worden; sondern das konnte er vielleicht wol sagen, der Vater sei in die Jungfrau hinabgestiegen *), niemals aber weiter gehend, auch der Vater sei aus ihr geboren worden und habe gelitten. Dieses leztere vielmehr, wie es fast eintritt mit einem wizigen Einfall **), 309
so ist es auch überhaupt eine Verdrehung des Tertullian. Denn da der Vater bei Praxeas zum wenigsten auch der nicht auf eine eigenthümliche Weise mit dem Menschen vereinigte Gott war: so konnte er auch, wenn gleich seine Einwohnung den Jesus zum Christus machte, doch niemals mit oder in Jesu leiden. Eben so bezweifle ich, obgleich auch dieses Tertullian ihm in den Mund gelegt, daß Praxeas in die Identität des göttlichem in Vater und Sohn auch den Geist mit hineingezogen. Denn in dem ganzen Buche des Tertullian kommt zu wenig Polemik vor gegen bestimmte Aeußerungen des Praxeas über den Geist ***);

---

*) Ipsum dicit patrem descendisse in virginem. cap. 1.

**) Ita duo negotia diaboli Praxeas Romae procuravit ..... paracletum fugavit et patrem crucifixit. cap. 1.

***) Denn die Stelle cap. 27. am Ende: „sed spiritum patrem ipsum vis haberi quia Deus spiritus" kann nur durch einen Mißverstand auf den h. Geist bezogen worden sein, und Praxeas hat da wol nur an die Duplicität in dem Erlöser selbst gedacht und die beiden Seiten desselben durch κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα bezeichnet. Daß aber in andern Stellen Tertullian das πνεῦμα mehr hinzufügt, als daß er es beim Praxeas gefunden hätte, scheint mir aus der Art hervorzuge-

und doch würde Tertullian, der als Montanist ein besonderes Interesse hiebei hatte, sie nicht übergangen haben, zumal es ihm bei seiner rhetorischen Dialektik und seiner Behandlungsweise der Schriftstellen nicht hätte fehlen können, auch mit diesen Behauptungen nach seiner Art fertig zu werden. Ja ich möchte sagen,
310 auch das wizige Eingangswort würde anders gestaltet und ausgeführt worden sein, wenn Praxeas auch über den Geist etwas besonderes vorgetragen hätte. Ist nun diese Vermuthung gegründet: so ist dies ein Beweis mehr, daß die Lehre des Praxeas sich nicht unabhängig, sondern im Gegensaz gegen jene an das ebionitische anstreifende Ansicht gebildet habe. Denn wollte man auch lieber folgern, es sei nur in den Gegenden des Praxeas über den Geist damals noch nicht so viel Frage entstanden, und die Behandlung desselben als Person habe der μοναρχία noch nicht Gefahr gedroht: so kommt auch dies ziemlich auf dasselbe hinaus. Ja es läßt sich sehr gut die Möglichkeit denken, so lange die Vorstellung der Trinität noch nicht ganz fest geworden war, daß einer um dem Gefühl der Verehrung gegen den Erlöser sein volles Recht widerfahren zu lassen mit dem Praxeas lehrte, zugleich aber, wenn der Geist als die Quelle aller Gaben personificirt wurde, sich eine subordinatianische Theorie über diesen eher gefallen ließ als eine über den Erlöser. — Hatte nun Praxeas noch keine Aufforderung sich über den Geist ebenfalls in strengerer Form bestimmt zu erklären, so hatte er auch keine Veranlassung über die Duplicität von Vater und Sohn hinauszugehen, und es war um so natürlicher daß ihm Vater und Gott-an-sich völlig dasselbige blieb. Daher er auch in sofern abwechselnd gesagt haben kann, das göttliche in Christo sei αὐτόθεος *), und der Vater sei aus sich selbst herausgegangen,

hen, wie er, nachdem er zu zeigen gesucht daß die Art wie er selbst den Sohn annehme nicht gegen die μοναρχία streite, nur hinzufügt: hoc mihi et in tertium gradum dictum sit.

*) Ipso-deus, deus omnipotens Jesus Christus praedicatus. cap. 1.

wie Tertullian ihn die Stelle Joh. 13, 1. parodiren läßt *), 311
wiewol er sich des Ausdrukks, Aus sich selbst herausgegangen, schwerlich bedient haben wird, da er so besonders sich darauf berief daß der Vater im Erlöser sei **), sondern lieber wird er gesagt haben, der Vater sei in das Fleisch hineingegangen, als aus sich heraus. Dadurch also daß Praxeas keine Veranlassung hatte, Gott-an-sich, αὐτόθεος, die Einheit des göttlichen Wesens schlechthin, und den Vater, das eine Glied der Trias, von einander zu sondern, wurde auch für diese Seite der Entwikklung des Trinitätsbegriffs der Grund gelegt zu dem einen von den Fehlern, welche wir an dem kirchlichen Lehrbegriff getadelt haben ***); nur daß man mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit sagen kann, wenn die Einsicht in das Wesen des Geistes sich in der Schule des Praxeas weiter entwikkelt hätte, und die Nothwendigkeit klar geworden wäre ihn in die gleiche Reihe mit dem Erlöser zu stellen, so müßte sich eine doppelte Straße eröffnet haben. Nämlich man konnte entweder den Vater und das göttliche Wesen an sich fortwährend als gleichgeltend behandeln,
und dann hätte man Ein göttliches Wesen mit zwei Phasen 312
erhalten, aber keine wahre Dreieinigkeit; oder man konnte auch in andern Verhältnissen des Menschen zu Gott manche Aehnlichkeit finden mit denen zum Erlöser und Geist, aber freilich nur wenn man, was als eine Annäherung an das gnostische erscheinen konnte, das alttestamentliche von dem neutestamentlichen schärfer als gewöhnlich geschah trennte, daß es rathsam wurde diese auf eine dritte Phase zu beziehen, und so den Va-

*) Praxeas vult ipsum patrem de semet ipso exiisse et ad semet ipsum abiisse cap. 23.

**) Nam sicut in veteribus nihil aliud tenent quam *Ego deus et alius praeter me non est*, ita in Evangelio responsionem domini ad Philippum tuentur, *Ego et pater unum sumus*, et *Qui me videt videt et patrem*, et *Ego in patre et pater in me.* His tribus capitulis totum instrumentum utriusque testamenti volunt cedere. cap. 20.

***) S. Glaubenslehre II. S. 704. (S. 584 der zweiten Ausgabe.)

ter dem Sohn und Geist coordinirend ihn von dem αὐτόθεος oder der absoluten Einheit des göttlichen Wesens mehr und bestimmter als Praxeas selbst gethan hatte zu trennen. — Genaueres ist aus dem Tertullian, was den Hauptpunkt betrifft, von der Lehre des Praxeas nicht zu entnehmen; aber es ist auch kein Grund vorhanden, hieraus dem Schriftsteller einen Vorwurf zu machen. Vielmehr hat Praxeas wahrscheinlich seine Lehre nicht weiter entwikkelt, sondern sich begnügt die Hauptpunkte aufzustellen, so weit sie dem von ihm aufgefaßten Bedürfniß genügten. Dieses aber war kein anderes als ohne Verkürzung des Erlösers die Einheit des göttlichen Wesens aufrecht zu halten. Daß er das lezte erreicht, bezeugt ihm selbst Tertullian, nur daß er meint, es sei eben so gut auf seinem Wege zu erreichen gewesen *); von dem ersten aber will er desto weniger wissen, sondern beschuldigt den Praxeas, daß er die göttliche Offenba-
313 rungshaushaltung hintanseze der göttlichen Einheit zu Liebe **). Ja gänzlich übersehend daß Praxeas nur darauf ausgeht die göttliche Verehrung des Erlösers zu rechtfertigen, sagt er von ihm, er judaisire ***), und schlimmeres als dieses konnte man doch von Artemon und Theodotus auch nicht sagen. So wird daher derjenige, welcher den stärksten Ausdrukk für das göttliche im Erlöser fordert, dem gleich gesezt, welcher nur den schwächsten zulassen will; und dieser höchst bedeutende Unterschied wird so sehr als nur möglich verkürzt, um nur den geringeren recht zu heben unter denen, welche beide das göttliche stärker hervorheben als jene ersten, von denen die einen aber deshalb eine Zwiefäl-

---

*) Quasi non sic quoque unus sit omnia, dum ex uno omnia, per substantiae scilicet unitatem, et nihilominus custodiatur οἰκονομίας sacramentum. cap. 2.

**) Eundem patrem et filium et spiritum contendunt adversus οἰκονομίαν monarchiae adulantes.

***) Ceterum iudaicae fidei ista res est, sic unum Deum credere, ut filium adnumerare ei nolis, et post filium spiritum. cap. 31.

tigkeit in dem göttlichen Wesen sezen, die andern keine *). So wie nun Praxeas eine Annäherung ist an den Sabellius, so ist Tertullian in der Annäherung an den kirchlich gewordenen Lehrbegriff. Wenn man aber in diesen ersten Andeutungen wie sie in Tertullians eigenem Buche vor Augen liegen, beide Begriffe vergleicht, so ist nicht zu läugnen daß die Lehre des Praxeas eine einfache bestimmt abgefaßte Aussage enthält, des göttlichen 311
Wesens Vereinigung mit dem Menschen Jesus, ohne eine Aufgabe wegen dieser Vereinigung die Vorstellung des göttlichen Wesens selbst irgend zu ändern, und es anders zu denken sofern es mit Jesu vereiniget ist und anders sofern nicht, sondern an und für sich betrachtet; vielmehr wurde diese Aufgabe abgewiesen. Die Vereinigung und also das Sein Gottes in Jesu behaupten, dies war der ebionitischen Abweichung und allem was ihr näher lag entgegengesezt; das Abweisen einer Unterscheidung im göttlichen Wesen war denen entgegengestellt, welche sich eben so sehr der ebionitischen Abweichung widersezten, sich aber dagegen leichter zum Hellenismus neigen konnten. Das nächste was Praxeas zur weiteren Fortbildung seines Lehrbegriffs hätte thun können und müssen, lag dem gemeinsamen Bedürfniß der Christen nahe genug, nämlich genauer zu bestimmen wie denn eine besondere Vereinigung Gottes mit einem Einzelwesen zu denken und von der allgemeinen wirksamen Allgegenwart Gottes zu unterscheiden sei. Hiezu würde er ohnstreitig aufgefordert worden sein, wenn die Anhänger des Artemon oder Theodotus den Streit gegen ihn aufgenommen und fortgeführt hätten; denn diesen war es natürlich zu entgegnen daß sie dergleichen nicht zu denken wüßten. Allein diese Anreizung scheint gefehlt zu haben, und darum scheint vom Praxeas selbst und seinen unmittel-

*) Weiter kann man dies nicht treiben als Tertullian am Schlusse seines Buches, Viderint igitur antichristi, qui negant patrem et filium. Negant enim .... dando illis quae non sunt, auferendo quae sunt... Qui filium non habet nec vitam habet. Non habet autem filium qui eum alium quam filium credit.

baren Schülern, wenn er dergleichen gehabt, keine weitere Fortbildung ausgegangen zu sein. Die Lehre des Tertullian war in sofern schon weiter gebildet, als er, was von Praxeas zweifelhaft
315 bleiben muß, überall auch den Geist schon mit in die Untersuchung zieht. Dagegen kann man nicht rühmen, daß auch er sich in einer eben so bestimmten und einfachen Formel auszusprechen vermocht habe; sondern auf der einen Seite war er leicht veranlaßt zu negativen Ausdrükken, um sich nämlich zu reinigen, daß indem er allerdings im göttlichen Wesen glaubte unterscheiden zu müssen, er doch keinesweges zum Hellenismus neige. Diese Vertheidigung lag ihm um so näher, als er selbst immer heftig gegen die Gnostiker gestritten, welche in dem oben aufgestellten Sinn allerdings auch in den Hellenismus zurücksanken. Wo er aber nicht bloß abwehren, sondern selbst darstellen will, da ist es natürlich, daß um die in dem göttlichen Wesen zu sezende Verschiedenheit bestimmter zu bezeichnen, entweder mit der größten Vorsicht der Ausdrukk muß abgewogen werden, und dadurch wird er schwankend und unbestimmt*), oder man muß das Herz haben zu bildlichen Ausdrücken zu greifen**), die dann natürlich
316 am meisten wieder, um nicht gegen die Absicht mißdeutet zu werden, der mannigfaltigsten Cautelen bedürfen***). Dabei aber ist denn kein Wunder, wenn nicht selten die festsezenden und die beschränkenden Ausdrükke aus verschiedenen Stellen zusammenge-

*) Dergleichen sind: *οἰκονομία* quae unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens. cap. 2. — Unitas ex semet ipsa derivans trinitatem. cap. 3. — ut invisibilem patrem intelligamus pro plenitudine maiestatis, visibilem vero filium agnoscamus pro modulo derivationis. cap. 14. — qua pater et filius duo, et hoc non ex separatione substantiae, sed ex dispositione, cum individuum et inseparatum filium a patre pronunciamus. cap. 19.

**) z. B. protulit enim Deus sermonem sicut radix fruticem et fons fluvium et sol radium. Nam et istae species probolae sunt earum substantiarum ex quibus prodeunt. cap. 8.

***) z. B. omne quod prodit ex aliquo, secundum sit eius necesse est de quo prodit, non ideo tamen est separatum. cap. 8.

nominen einander aufheben *). Daher läßt sich denn weder das Verhältniß der Dreiheit zur Einheit festhalten, wenn einmal alle drei Personen von dem Einen Gott abgeleitet werden, dann wieder die beiden andern vom Vater **); noch auch läßt sich das Verhältniß des Sohnes zum Vater festhalten, wenn einmal die Gleichheit angestrebt wird, und dann wieder ganz offenbar die Ungleichheit zugestanden oder vorausgesezt ***). Diese leztere 317
liegt aber überhaupt so tief in der ganzen Ansicht und Darstellung, daß sie sich fast überall merklich genug und gleichsam unwillkührlich ausspricht. Denn wenn der Vater ursprünglich allein war, auch seinen λόγος nur in sich tragend †), und eben dieser λόγος erst vollständig ward als er aus Gott hervorging ††), wie sollte er denn dem, aus welchem er hervorging, gleich sein, oder der Sohn sagen können, daß alles was der Vater hat sein ist, da ja entweder die Ewigkeit nicht sein ist, wenn man sagen will, so lange das Wort in Gott war war es eigentlich noch nicht, oder die Unveränderlichkeit nicht sein, wenn es übergegangen ist aus dem Zustande des in Gott Ruhens in den

---

*) z. B. numerum sine divisione patiuntur cap. 2. und Pater enim tota substantia est, filius vero derivatio totius et portio. cap. 9.

**) Unus deus, ex quo et gradus isti et formae et species in nomine patris et filii et spiritus sancti deputantur. cap. 2. verglichen mit: ita trinitas per consertos et connexos gradus a patre decurrens et monarchiae nihil obstrepit et οἰκονομίας statum protegit. cap. 8., in welcher Stelle nämlich dem Vater die Sonne entspricht, dem Sohn und Geist aber der Strahl und die Hitze.

***) Unius substantiae unius status et unius potestatis cap. 2. vgl. sic et pater alius a filio dum filio maior cap. 9. und eben so cap. 2. unius autem substantiae et unius status et unius potestatis vgl. mit cap. 12. tamen alium dicam oportet ex necessitate sensus eum qui iubet et eum qui facit; und cp. 22. unum dicit quod ... pertinet ad unitatem, ad similitudinem, ad coniunctionem, ad dilectionem patris et ad obsequium filii ... et ita per opera intelligimus unum esse patrem et filium.

†) cap. 5.

††) Haec est nativitas perfecta sermonis, dum ex Deo procedit. cap. 7.

Zustand des Fürsichhervortretens. Oder wenn es so zart steht um die Gottheit des Sohns, daß für sich allein zwar Christus kann Gott genannt werden, kommt er aber mit dem Vater zusammen vor, dann nicht Gott, sondern Herr *): wie sollte denn wol eine Gleichheit zwischen beiden stattfinden? Nun ist es freilich leicht zu sagen, Tertullian sei eben kein reiner Punkt in der Entwikklung des kirchlichen Begriffs, sondern ohnerachtet seiner Polemik gegen die Gnostiker gnostisiren doch seine probolae, und sein vor allen Dingen aber doch zum Behuf der Schöpfung
318 aller Dinge substantiell aus Gott hervorgehendes Wort arianisire, so wie sein ante omnia enim Deus erat solus **) genau zusammentreffe mit dem ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν. Allein daß dieses weder persönliche Uebereilungen im Streite sind, noch diese Abweichungen mit den anderweitigen Irrthümern des Tertullian zusammenhängen, sondern daß sie der Aufgabe, eine solche Scheidung im göttlichen Wesen im Gegensaz gegen die einfache Formel des Praxeas näher zu bestimmen, fast nothwendig anhängen, das wird sich wol zeigen wenn wir den verwandten Gegensaz zwischen Noetus und Hippolytus betrachten.

Einen geschichtlichen Zusammenhang zwischen Praxeas und Noetus vermögen wir nicht nachzuweisen, höchstens daß beide Asiaten gewesen sind; denn von Praxeas sagt dies Tertullian uns deutlich ***), und über den Noetus differiren die Nachrichten nur darin, ob er aus Ephesus gewesen oder aus Smyrna †). Nach dem Epiphanius hat überdies Noetus seine schrekkliche und verderbliche Bitterkeit zuerst ausgespien; Theodoret sieht ihn nur als Erneuerer an und nennt Vorgänger Epigones und Kleome-

*) cap. 13.

**) cap. 5.

***) Nam ita primus ex Asia hoc genus perversitatis intulit Romae. cap. 1.

†) Νοητὸς Ἀσιανός, τῆς Ἐφέσου πόλεως ὑπάρχων. Epiph. p. 479. — Ὁ δὲ Νοητὸς Σμυρναῖος μὲν ἦν τὸ γένος. Theodor. h. f III, 3. wie Hippolytus.

nes, die aber unbekannt wie sie sind uns keinen Aufschluß über
eine Verbindung mit dem Praxeas geben. Wir werden daher
gut thun lieber vorauszusezen daß aus den gleichen Gründen 319
wie bei Praxeas dieselbe Ansicht sich auch anderwärts gebildet
habe. Denn daß im ganzen beide sehr zusammenstimmen, ist
außer Zweifel. Daß Noetus Hauptabsicht auch war in der
Darstellung des göttlichen im Erlöser jeden entfernten Schein
von Vielgötterei zu vermeiden, sieht man aus den ersten Ar-
gumenten, welche Hippolytus und Epiphanius von ihm an-
führen, welcher leztere wol noch etwas anderes vor sich gehabt
hat als den ersteren *), wie denn gleich die Erzählung von Noe-
tus Ausschließung aus einer gemeinschaftlichen Quelle zu sein
scheint. Auch hat er um die Identität der Gottheit in Christo
und der in dem Vater zu beweisen sich derselben Stellen vor-
nehmlich bedient wie Praxeas, nur wie es scheint einen vorzüg-
lichen Werth auf diejenigen gelegt, wo dasselbige Werk einmal
dem Vater beigelegt wird und dann dem Sohne **). Ja ich
möchte glauben daß auch Noetus eben so wenig als Praxeas 320
den Geist schon mit in seine Formel hineingezogen habe, wie
denn auch ihm schon Hippolytus noch mehr aber Theorodet
vieles aufbürden was nur gegnerisch gefolgert, niemals aber von
ihm selbst gesagt worden ist. Denn ich glaube wol daß Noe-
tus gesagt haben kann, es sei kein Unterschied zwischen dem un-

*) Anders meint Martini pragm. Gesch. S. 142.

**) Hippol. adv. Noet. sowol als aus ihm Epiphan. gehen zwar sehr unbefangen darüber weg und erwähnen es, als stände es gar nicht auf Noets Seite, daß auf der einen Seite Christus sagt, er selbst wolle den Tempel wieder aufbauen, und daß denn doch seine Auferweckung dem Vater zugeschrieben wird. Dennoch aber zeigt eine genauere Verglei-chung anderer Stellen z. B. Origenes IV. p. 199. C. D., was auch in der Natur der Sache liegt, daß grade dieses Noetus nicht kann un-berührt gelassen haben, und jene mußten sich vorzüglich dahinter zurück-ziehen, daß die Auferweckung eine Sache der Macht sei, und daß diese am meisten die Einheit repräsentire: *μία δύναμις τούτου, καὶ ὅσον μὲν κατὰ τὴν δύναμιν εἷς ἐστι θεός.* Hippol. VIII.

sichtbaren Gott und demjenigen welcher erschienen sei *); wollte
doch Tertullian die Differenz in dem göttlichen Wesen eben
daraus erweisen, daß ein Unterschied sein müsse zwischen dem in
dem unzugänglichen Lichte wohnenden Gott und dem der sich
sichtbar mache **); und eben so gut konnte Noetus umgekehrt
damit anfangen, diesen Unterschied zu läugnen, weil doch nie
Gott selbst sichtbar geworden, sondern nur seine außerordentlichen
Wirkungen in einer endlichen Natur, wie denn überhaupt der
Begriff der Theophanie durch den verwandten der Bath=Kol in
den von *σημεῖον* und *τέρας* überhaupt übergeht. Und Noetus
hatte Veranlassung genug, jenen Unterschied zwischen dem un-
sichtbaren und dem sichtbarwerdenden Gott ganz im allgemeinen
aufzusuchen, weil auch alle alttestamentischen Theophanien an-
fingen auf Christum gedeutet zu werden. Wenn er aber auch
ganz allgemein gesagt haben kann, der unsichtbare und der ge-
sehene Gott sei derselbe: so kann er demohngeachtet wol schwer-
321 lich gesagt haben, auch der ungezeugte und gezeugte seien der-
selbe ***), sondern dieß ist eine Folgerung derer welche schon
das göttliche in Christo als das vor aller Zeit gezeugte Wort
ansahen. Sie hätten also nur sagen sollen, Noetus mache kei-
nen Unterschied zwischen dem ungezeugten Gott und dem welchen
sie den gezeugten nennen. Er selbst aber konnte nur sagen, das
göttliche in dem gezeugten Menschen sei der ungezeugte Gott
selbst, und so auch der unleidensfähige sei in dem leidensfähigen
Menschen gewesen; und nie würde er gesagt haben, wie Theo-
doret ihn sagen läßt, derselbe sei unleidensfähig und unsterblich
und auch zu anderer Zeit leidensfähig und sterblich. Denn
diese Behauptung hätte nicht mehr ausgehen können von der
Absicht alles vielgötterische zu vermeiden, weil das leidensfähige
kaum anders als vielfältig gedacht werden kann, von dem sterb-

---

*) ἀφανῆ μὲν ὅταν ἐθέλῃ, φαινόμενον δὲ ἡνίκα ἂν βούληται. Theod. l. c.
**) Tertull. adv. Prax. cap.
***) Theodor. l. c.

lichen ganz zu schweigen. Wogegen die Ausdrükke ὅταν ἐθέλῃ, ὅτε ἐβούλετο oder ähnliche in Bezug auf die Thatsachen der alt- und neutestamentlichen Offenbarung ganz das Ansehn haben dem Noetus eigen zu sein; nur Schade daß sich gar keine genaueren Aufschlüsse darüber finden, wie er sie eigentlich gemeint hat. Es kann sein, daß er sich Gott gedacht hat in einer beständigen Agilität, nach Art unserer Selbstbestimmung im Wechsel entgegegengesezter Momente, bald sich in sich selbst zurükkziehend und verbergend, bald sich kundgebend in einer Verbindung mit dem endlichen. Hatte er nun diesen Wechsel so unbestimmt ausgesprochen wie in der ersten Formel des Theodoret: 322
so könnte darin liegen daß auch in Zukunft und unabhängig von der Erscheinung Christi noch andere göttliche Offenbarungen könnten erwartet werden; und dies wäre freilich nicht christlich. Allein eben weil Noetus vorzüglich nur das göttliche in Christo feststellen wollte: so ist nicht anzunehmen daß dies seine Meinung gewesen, wenn man gleich sagen muß daß seine Vorstellungsart an und für sich die Möglichkeit neuer Offenbarungen nicht ausschließt. Dasselbige ist aber auch der Fall mit dem kirchlichen Lehrbegriff. Denn wenn einmal außer der ewigen Zeugung noch eine andere völlig unbeschreibliche Differenz in dem göttlichen Wesen, nämlich das Ausgehn des Geistes, gesezt ist, so ist auch in dieser Vorstellung selbst kein Grund, warum es nicht noch mehrere solcher Prozesse geben könne; und wenn der göttliche Verstand sich heraustretend substantiirt, warum nicht auch jede andere göttliche Eigenschaft oder Thätigkeit? Auch ist von keiner rein dogmatischen Darstellung des Trinitätsbegriffs zu verlangen daß die Ausschließung jeder größern Zahl rein solle mitgesezt sein, vielmehr muß der Grund hiezu anderwärts gesucht werden, nämlich in der Zulänglichkeit der Offenbarung durch Christum und den Geist zur Wiederbringung des menschlichen Geschlechtes; und nur eine speculative Trinitätslehre kann eine solche ausschließende Construction versuchen, wird aber auch eben deswegen, weil sie jenen Grund entbehren kann, nicht für wahr-

haft theologisch gehalten werden können. Hat Noetus nun aber auch nur die auf die Erscheinung des Erlösers sich beziehenden
323 Offenbarungen unter dem Schema einer solchen göttlichen Agilität vorgestellt, so bleibt immer eine starke und kaum zulässige Vermenschlichung des höchsten Wesens darin, wenn man das ὅτε und ἡνίκα gleichmäßig auf den göttlichen Rathschluß und auf dessen Realisirung bezieht, weil man sich dann ein vollkommen zeitliches göttliches Handeln vorstellen muß. Dies nun freilich wäre ein Nachtheil der Theorie, weil in der andern die Zeugung des Sohnes und das Ausgehen des Geistes wenigstens ganz zeitlos kann gedacht werden; wiewol dafür jene wiederum das eigenthümliche hätte, was von vielen die dem kirchlichen Lehrbegriff folgen zwar angestrebt wird, aber durch denselben schwer zu erreichen ist, daß nämlich die göttliche Thätigkeit in der Offenbarung der in der gewöhnlichen Weltregierung bestimmt entgegentritt. Denn während uns nichts hindert diese im einzelnen uns so geschlossen und in den Banden der Nothwendigkeit zusammengehalten vorzustellen, daß ein jedes einzelne durch alles frühere bestimmt ist: so erscheinen die Momente der Offenbarung als durch göttliche Willkühr zwischen jene hineintretend, und jeder dieser Momente für sich durch ein freies und unabhängiges ὅτε ἠθέλησεν einzeln bestimmt. Indessen ist es nicht nöthig auf diesen zweideutigen Vortheil zu bestehen, sondern man kann denken daß bei fortschreitender Entwicklung auch Noetus würde den göttlichen Rathschluß, als die ewige Seite, von dem Hineintreten in die Erscheinung, als der zeitlichen, unterschieden haben, und dann stand er völlig gleich mit denen welche die
324 ewige Zeugung des Sohnes von der zeitlichen Menschwerdung trennten. Nur hatte er den Vortheil voraus, daß seine Darstellung höchst einfach war, jene aber auf eine schwierige Weise zusammengesezt. Denn schwierig ist schon, wenn man eine Mehrheit der Personen annimmt, zu entscheiden, ob das Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater als eine Sache der Freiheit oder als in dem göttlichen Wesen nothwendig gegründet soll an-

gesehen werden. Bei der lezteren Erklärung erscheinen die einzel-
nen Personen als einem höheren Gesez unterworfen, wie die my-
thologischen Gottheiten dem ewigen Geschikk. Bei der ersten
erscheint der Sohn eben so bestimmt abhängig seiner Existenz
nach von dem Willen des Vaters, wenn er ihn auch hätte nicht
erzeugen können, und also darin den übrigen Wesen, die doch
Geschöpfe sind, völlig gleich. Aber nicht nur dieser Schwierig-
keit entging Noetus, sondern auch eben so der noch größeren,
wenn man nun nach der Menschwerdung fragte, ob diese in
ihrer räumlichen und zeitlichen Bestimmtheit allein in dem Wil-
len des Vaters gegründet sei, oder auch in dem des Sohnes.
In dem ersten Falle wäre dann in der Gottheit selbst Befehl
und Gehorsam, also eine Ungleichheit, welche völlige Trennung
in sich schließt *); in dem andern wäre dann kaum möglich Va-
ter und Sohn auseinander zu halten, wenn dies doch nicht in
irgend einem Sinne räumlich geschehen soll, wogegen aber die
eifrigsten Vertheidiger des kirchlichen Lehrbegriffs **) auch am 325
eifrigsten protestiren. Diesem allen entgeht Noetus, indem er
nur von Einem göttlichen Willen weiß, dessen ewiger Rathschluß
sich auf die bestimmte Weise und also auch zur bestimmten Zeit
realisirt. Daß aber nun nach Noetus diese Eine und ungeschie-
dene Gottheit sollte in Christo ganz die Stelle der Seele ver-
treten haben, und ohne psychische Vermittelung dem menschlichen
Leibe eingewohnt, so daß insofern Noetus ein Vorgänger des
Apollinaris gewesen, wie Martini ***) meinte: dies scheint mir
theils aus der dort angeführten Stelle des Hippolytus nicht zu
folgen; theils finde ich es an sich unwahrscheinlich, denn es nä-
herte sich zu sehr den Metamorphosen der heidnischen Gottheiten,
als daß es hätte von einem so strengen Gegner des Polytheis-
mus ausgehen können. Auch hätte es bei seiner Ansicht ganz

*) So daß man nicht füglich sagen könnte μὴ δύο ἐξ ἑνὸς μερισθέντα νόει. Basil. Hom. XXIV.

**) z. B. Athanas. c. Sabell. Greg. 10. 11. 15.

***) A. a. O. S. 143. 144.

vorzüglich doketische Folgerungen nach sich ziehen müssen, welche ihm seine Gegner gewiß nicht würden geschenkt haben, so daß der Streit ohnfehlbar eine weit andere Wendung würde genommen haben. Wie denn überhaupt die apollinarische Ansicht fast nur aufgestellt werden konnte von denen welche zum Behuf der ἐνσάρκωσις schon eine Scheidung im göttlichen Wesen gemacht und eine besondere Person dazu bestimmt hatten. Und diese Bewandtniß scheint es mir auch zu haben mit jener Stelle
326 des Hippolytus *), daß er darin nicht gegen den Noetus sich erklärt, welches nicht so kurz würde abgemacht sein, sondern nur sich selbst schüzen will gegen Folgerungen, welche man aus dem Ausdrukk σαρκωθείς, dessen er sich bedient hatte, leicht ziehen könnte, als ob der λόγος in der Jungfrau nur Leib bekommen hätte nicht auch Seele. Daher kann man auch wol schwerlich behaupten, Noetus hätte nichts von zwei Naturen in Christo gewußt. Vielmehr wenn, was allerdings auch Hippolytus zu folgern scheint **), schon er gesagt, Christus heiße Gottes Sohn als Mensch, den λόγος aber nenne Johannes nicht Sohn, sondern er sei Gott selbst: so hat er ja das göttliche und das menschliche in ihm beides anerkannt, und konnte also mit demselben Recht wie seine Gegner von zwei Naturen in Christo reden, wenn man nicht etwa sagen will, erst die Sonderung der Personen mache daß man von dem höchsten Wesen den Ausdrukk Natur gebrauchen könne; denn in diesem Sinne würde freilich Noetus die göttliche Natur geläugnet haben. Indeß wenn sich auch manche falsche Anschuldigung oder Vermuthung beseitigen läßt, und manches etwas genauer bestimmt werden kann: so scheint doch Noetus eben so wenig als Praxeas sich genauer darüber erklärt zu haben, wie sich Gott mit dem Menschen Jesus vereinigt, und worin das unterscheidende seines Seins

*) c. Noet. XVII.

**) c. XV, wo aber der griechische Text nicht ganz in Ordnung ist, und aus der Uebersezung ergänzt werden muß.

in Christo bestanden habe. Theodoret zwar oder seine nächsten Gewährsmänner haben noch Kunde gehabt von weiteren Entwikkelungen, welche die Lehre des Noetus durch Kallistus er- 327
fahren habe, allein bis auf uns hat sich nichts davon erhalten. — Sehen wir nun aber, wie Hippolytus gegen Noetus die Mehrheit der Personen vertheidigt, so finden wir dieselbe starke Annäherung zur arianischen Abweichung, ja dieselben Annäherungen zum Tritheismus wie bei Tertullian, und dieselbe Schwierigkeit, den Vater als Person von dem *αὐτόθεος* als der Einheit zur Dreiheit zu unterscheiden, welche Unterscheidung doch die Lehre von einer persönlichen Dreiheit in der Einheit des göttlichen Wesens durchaus erfordert. Denn auch er sagt daß der Sohn eben so wenig als etwas anderes dem Vater könne gleichgestellt werden *), und läßt ihn erst mit der ersten Stimme Gottes aus diesem hervorgehn **). Und bald redet er von einem Gott und zwei Personen, bald von einem Vater und zwei Personen ***), an beiden Stellen den Geist nicht mit in diese 328

*) *πρὸς γὰρ τὸν πατέρα τίς λογισθήσεται;* c. Noet. V.

**) *ὃν (λόγον) ἔχων ἐν ἑαυτῷ ἀόρατον, ὁρατὸν ποιεῖ προτέραν φωνὴν φθεγγόμενος.* ibid. X. Denn wer in dieser Stelle das *ὁρατὸν ποιεῖ* und *προῆκε* nicht von der ewigen Zeugung verstehen wollte, sondern etwa von der Menschwerdung, der müßte sie sabellianisch erklären oder in dem Sinne des Beryllus, also immer für die von Hippolytus bestrittene Seite.

***) *δύο μὲν οὐκ ἐρῶ θεούς, ἀλλ' ἢ ἕνα, πρόσωπα δὲ δύο, οἰκονομίαν δὲ τρίτην, τὴν χάριν τοῦ ἁγίου πνεύματος.* Hier ist offenbar das *πνεῦμα* nicht unter den beiden *προσώποις* begriffen, und der Vater ist nicht der *εἷς θεός*, sondern das eine *πρόσωπον*. Unmittelbar darauf fährt er fort: *πατὴρ μὲν γὰρ εἷς, πρόσωπα δὲ δύο, ὅτι καὶ ὁ υἱός· τὸ δὲ τρίτον τὸ ἅγιον πνεῦμα.* Auch dieses nun kann ich nur so erklären, daß zwei *πρόσωπα* sind, weil außer dem Vater auch noch der Sohn da ist, und der h. Geist wird wieder als *τρίτον* hintennach gestellt; das *δὲ* läßt keine andere Erklärung zu. Und fast absichtlich scheint Hippolyt beide Ausdrükke hinter einander zu stellen, um zu zeigen daß auch er den Vater nicht, sondern nur den Sohn und Geist als aus der Quelle des Vaters fließend von dem *εἷς θεός*, dem Gott schlechthin, *αὐτόθεος*, ipse-Deus, scheiden will.

einreihend, an der einen jedoch ihn erwähnend, aber fast absichtlich vermeidend ihn auch πρόσωπον zu nennen. Ja die Einheit wird ihm, indem er die Mehrheit festhalten will, so lose, daß er sie auf bloße Uebereinstimmung und Zusammenwirkung zurükkführt, und streng genommen läugnet daß Vater und Sohn dem Wesen nach Eins wären *). Merkwürdig aber ist besonders, wenn man vergleicht die Art wie Hippolytus dem Noetus sein Argument aus der Stelle Joh. 10, 30 widerlegt, mit der wie Tertullian dasselbe dem Praxeas zerstört, wie man zugleich den einen mit dem andern widerlegen kann. Denn Tertullian widerlegt den Praxeas aus dem ἕν, weil nämlich nicht das εἷς da stände, findet aber den Pluralis ἐσμέν gar nicht dem Praxeas entgegen. Hippolytus hingegen läßt das ἕν unberührt, als ob sich Noetus dahinter wol bergen könne, aber das ἐσμέν nimmt er in Anspruch. Dieser also muß es billig seinem Kampfgenossen Tertullian glauben, daß der Pluralis den Noetus nicht hindert; und jener ihm wiederum dieses, daß das Neutrum sich ganz gut mit Noetus Ansicht verträgt. Doch die Schrifterklärung ist überhaupt nicht die glänzendste Seite dieser Entwikkelungsstreitigkeiten, am wenigsten bei denen welche auf der Seite des kirchlichen Lehrbegriffs stehn, wie es denn natürlich ist daß die Auslegung zuerst schwankend wird durch den Einfluß der

---

*) cap. VII. Μὴ πάντες ἓν σῶμά ἐσμεν (denn so muß man lesen, nicht ἐστιν) κατὰ τὴν οὐσίαν; ἢ τῇ δυνάμει καὶ τῇ διαθέσει τῆς ὁμοφρονίας ἓν γινόμεθα; τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον ὁ παῖς, ὁ πεμφθεὶς ὡμολόγησεν εἶναι ἐν τῷ πατρὶ (wenn nicht ἕν) δυνάμει, διαθέσει. Doch will ich nichts weiter folgern, als daß das zusammengesezte und verwikkelte der Vorstellungsart so verwirrend auf den Sprachgebrauch wirkt, daß hier sogar οὐσία auf dieselbe Weise gebraucht ist wie sonst ὕπαρξις oder ὑπόστασις. — Nicht minder merkwürdig ist der Ausdrukk οἰκονομίας (d. h. der drei Personen) συμφωνία συνάγεται εἰς ἕνα θεόν. cap. XIV, welcher die Einheit als gleichsam aus der Dreiheit erst entstehend darstellt; ziemlich gleich derjenigen persönlichen Einheit Christi, welche nur darin besteht daß seine zwei Willen immer dasselbe wollen.

Polemik, weil sie aus dem Zustand der Unbefangenheit und gleichsam der Unschuld heraustritt; und so muß Willkühr und Künstelei steigen, bis man genöthiget wird feste Principien für sie zu suchen.

III. Wenn nun Noetus zwar auf der einen Seite allen den Schwierigkeiten und Gefahren entging, welche mit der Annahme einer Mehrheit im göttlichen Wesen verbunden sind, nenne man diese nun *ὑπόστασις* oder *ὕπαρξις* oder *πρόσωπον*, auf der andern aber über den Wechsel zwischen dem verbergenden Insichsein und dem offenbarenden Heraustreten Gottes — wenn er auch dabei alles räumliche und zeitliche eben so streng ausschloß wie seine Gegner — sich nur auf eine so unbestimmte Weise ausdrükkte wie Theodoret vermuthen läßt: so konnte sich doch mit seiner Darstellung sehr leicht die Voraussezung vereinigen, daß auch Christus nur eine vorübergehende Offenbarung 330
sei, wie entstanden als Gott wollte, so auch wieder vergangen; und dieses wäre allerdings kein befriedigender Ausdrukk des ganzen an die Person des Erlösers gebundenen Glaubens. Denn seine königliche Würde und regierende Gewalt als Sohn, dauernd wenigstens bis in jene Unendlichkeit hinaus, wo alle Feinde werden zu seinen Füßen gelegt sein, können und wollen wir nicht missen. Dieses nun bestimmter in die Ansicht des Noetus aufgenommen, und so den vielleicht früher statt gehabten Mangel ergänzt zu haben, dies scheint vorzüglich die Leistung des Beryllus von Bostra gewesen zu sein. Daß er, wie es scheint, seine Meinung, von dem Ansehn und dem persönlichen Uebergewicht eines großen Mannes überwogen, selbst wieder aufgegeben hat, kann kein Bewegungsgrund sein, ihr ihre Stelle in der Entwikklung dieser Vorstellungen zu nehmen oder auch nur zu schmälern. Ist nun gleich ein geschichtlicher Zusammenhang zwischen Beryll und Noetus nicht nachzuweisen, da auch unsere Nachrichten von dem Zeitalter des lezteren und der Ausbreitung seiner Schule so schwankend und dürftig sind: so steht doch der Zusammenhang in der Sache fest, so daß wenn Beryllus auch

nicht aus Noetus geschöpft, ja vielleicht gar nichts von ihm gewußt hat, doch seine Meinung dieselbige Vorstellung voraus-sezt. Ich möchte auch nicht mit Martini *) sagen, Beryllus sei mit einer zwar ähnlichen, aber etwas doch verschiedenen
331 Vorstellung aufgetreten wie Noetus; sondern sie ist in der That ganz dieselbe, nur in Bezug auf die Dauer der göttlichen Einwohnung in der Person Christi näher bestimmt. Freilich haben wir auch nichts von dem Beryll selbst, aber unsere wenigen Nachrichten stimmen hierin ganz überein. Huetius zwar **) ist der Meinung, daß Eusebius und Hieronymus in ihren Nachrichten nicht genau zusammenstimmen; dies aber kommt nur daher daß er selbst den Eusebius ***) nicht richtig verstanden und übersezt hat. Denn *ἰδία οὐσίας περιγραφὴ* ist nicht propria substantiae differentia, welches jedem bekannten Gebrauch von *περιγράφειν* und *περιγραφὴ* zuwider wäre, sondern es heißt propria substantiae circumscriptio, und nicht müßte man um den Eusebius zu rechtfertigen annehmen daß Beryllus *οὐσία* habe für *ὑπόστασις* gebraucht, wie oben von Hippolytus bemerkt worden, sondern der ganze Ausdrukk ist eine richtige Umschreibung von *ὑπόςασις* oder *ὕπαρξις*, auch in dem Sinne des kirchlichen Lehrbegriffs. Denn wenn in dem göttlichen Wesen eine Mehrheit angenommen werden soll, so daß das Wesen aller drei Personen dasselbige sei, und doch in ihnen, abgesehen von dem was die zweite und dritte nur sind durch ihre Vereinigung mit der Person des Erlösers und mit der christlichen Kirche, nichts anders
332 gesezt sein soll als die Gottheit: wie soll man denn die sogenannte Persönlichkeit dieser Dreiheit anders erklären, als daß in jeder das göttliche Wesen auf eine andere Weise umschrieben d.

*) A. a. O. S. 149.

**) Origenian. I, 3, 8.

***) H. E. VI, 33. *τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν λέγειν τολμῶν μὴ προϋφεςάναι κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας· μηδὲ μὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικήν.*

h. gegen die anderen abgegrenzt und in sich näher bestimmt sei, welches durch περιγραφή sehr füglich kann ausgedrükkt werden *). Daß aber Eusebius hier nicht mit seinen eigenen Worten redet, sondern wirklich mit denen des Beryllus oder wenigstens mit Ausdrükken der in Bostra gepflogenen Verhandlungen, ist sowol daraus wahrscheinlich, daß in den zu seiner Zeit geführten Streitigkeiten über diese Gegenstände der Ausdrukk nicht vorkommt, als auch daraus, daß, wie man aus der Stelle selbst sieht, Eusebius die bostrenischen Verhandlungen vor sich gehabt hat. Diese Wahrscheinlichkeit wird noch dadurch vermehrt, daß desselbigen Ausdrukks auch Beryllus sich sehr füglich zur Darlegung seiner eigenen Vorstellungsart bedienen konnte. Denn da er mit Noetus annahm daß in dem Erlöser die Gottheit wohne und handle (ἐμπολιτευομένη): so mußte doch dieses ein anderes Handeln und Einwohnen sein, als das allgemeine Sein Gottes in allen Dingen und Einwirken auf sie, und so war denn jenes Sein und Handeln Gottes im Erlöser eine ἰδία τῆς θείας οὐσίας περιγραφή. Denn in Beziehung auf den Erlöser konnte nun 333
von Gott etwas ausgesagt werden, was in Bezug auf nichts anders galt; und die Allheit dieser Beziehungen, so wie wir sie jezt die göttliche Natur in Christo nennen, war nun allerdings eine eigene Umschreibung des göttlichen Wesens. So daß Beryll mit Recht sagen konnte, das göttliche Wesen bestehe nun nicht nur an und für sich, sondern außerdem auch noch in dieser eigenen Umschreibung. Nur konnte er diese nicht eine Person nennen wollen, weil, einig darin mit seinen Gegnern, daß an kein räumliches oder zeitliches Auseinandersein dieser drei gedacht werden dürfe, er sich eine Person, ὑπόστασις oder πρόσωπον, nicht anders denken konnte, als daß sie zugleich eine räumliche und

*) Man vergleiche nur die in Steph. Thes. s. v. περιγράφειν und περιγραφή angeführten Stellen. Vornehmlich aber gehört hierher die auf Noetus oder Beryllus, wahrscheinlich also auf diesen lezten sich beziehende Stelle bei Origenes Comm. in Joh. Vol. IV. p. 47, wo der Ausdrukk κατὰ περιγραφὴν mehrere Male vorkommt.

zeitliche Einheit sei. Diese war für Beryll nur in dem Menschen Jesus, aber dennoch war das ἐμπολιτεύεσθαι der Gottheit in ihm etwas in derselben Einem und ungetheiltem Wesen eigenthümlich gesetztes. Und so hat auch Huetius unrecht, wenn er dem Eusebius Vorwürfe macht, weil dieser den Beryll deswegen zu tadeln scheine, daß er behauptet, Christus habe keine ἰδία θεότης, weil es nämlich nur Eine θεότης gebe, indem sonst auch drei Götter sein müßten. Denn dies ist ebenfalls ein Ausdrukk nicht des Eusebius, sondern des Beryllus, den Eusebius zwar in dessen Sinn anführen konnte, aber nicht billigen, indem Beryll meinte, wenn mehrere Personen sein sollten ohne Bezug auf diese oder eine andere Einwohnung: so könnten sie nicht bloß verschiedene Umschreibungen des göttlichen Wesens in dem Sinne sein wie er annahm, daß die Verbindung der Gottheit
331 mit der Menschheit eine solche sei — denn nur innerhalb dieser Grenze konnte er den Ausdrukk als einen gemeinschaftlichen für sich und seine Gegner gebrauchen —, sondern es müßte dann das göttliche Wesen selbst in Bezug auf irgend einen Gegensaz getheilt sein und gespalten, und dann wäre die eine Gottheit eine andere als die andere. Wie denn Beryllus gewiß immer würde gesagt haben, die ungezeugte Gottheit sei eine andere als die gezeugte. In diesem Sinne nun war ihm dieses beides gleichbedeutend, daß der Sohn Gottes vor seiner Menschwerdung schon als eine Umschreibung des göttlichen Wesens bestanden habe, und daß während des menschlichen Bestehens des Erlösers ihm eine eigene Gottheit einwohne; seinen Gegnern aber war beides nicht gleichbedeutend sondern indem sie das erste annahmen, läugneten sie das andere. Eben so war ihm gleichbedeutend zu sagen, in dem Erlöser wäre die Gottheit schlechthin von der des Vaters nicht zu unterscheiden, oder so zu sagen, die dem Erlöser einwohnende Gottheit habe nicht auch schon vor seiner Menschwerdung als eine eigene Umschreibung des göttlichen Wesens bestanden, sondern sei vorher gewesen von Ewigkeit her die Gottheit schlechthin; seine Gegner aber, indem sie jenes mit ihm behaupten,

läugnen sie dieses als mit jenem nicht gleichbedeutend. Auf das bestimmteste läßt sich also aus dieser einen Phrasis bei Eusebius, als wäre sie ein Auszug aus den Akten der bostrenischen Synode, der Streitpunkt zwischen Beryllus und seinen Gegnern feststellen. Wenn nun aber Beryllus nur das Vorherbestehen
in eigner Umschreibung läugnet, aber keineswegs zu verstehen 335
giebt, auch von seinen Gegnern nicht beschuldiget wird gesagt zu haben, daß dieses Bestehen in eigner Umschreibung auch würde ein Ende haben: so können wir getrost annehmen, er habe die Fortdauer dieser Verbindung auch nach Christi Erhöhung von der Erde angenommen, so wie sie wenigstens als bis zum jüngsten Gericht während in dem römischen Glaubensbekenntniß ausgesprochen, in dem wirklichen Glauben der Christen aber als ewig a parte post angenommen ist, indem wir ohne Zweifel alle die Seligkeit der Gläubigen auch in dem ewigen Leben auf die Fortdauer jener Vereinigung in der Person Christi beziehen. Auch was Hieronymus von Beryll sagt *), stimmt nicht nur im allgemeinen mit der hier über die Stelle des Eusebius gegebenen Erklärung, sondern legt auch in Beziehung auf diesen Punkt ein eignes Zeugniß für den Beryllus ab. Denn an die Frage über die Präexistenz der menschlichen Seele Christi ist hier nicht zu denken, indem es keine Spur giebt, daß diese wäre damals erörtert worden; wie denn überhaupt hierin zwischen der Seele Christi und jeder anderen kein Unterschied sein kann, wenn eine wahre menschliche Natur Christi soll behauptet werden. Was also hier von Christo geläugnet werden soll, das kann nicht seine Menschheit gewesen sein, sondern nur seine Gottheit, und auch diese nicht schlechthin, denn das geht gar zu deutlich hervor aus dem ausdrükklichen Zeugniß des Eusebius, sondern
nur daß seine Gottheit auch vor der Geburt schon für sich als 336
eine besondere Person bestanden habe. Daß Hieronymus eben dieses so ausgedrükkt habe, ist leicht zu erklären. Denn im

*) Ad extremum lapsus in haeresin quae Christum ante incarnationem negat. *Catal. scr. eccl.*

strengsten Sinne glaubte er selbst auch nicht daß Christus vor seiner Geburt schon bestanden habe, und man kann mit vollem Recht, wenn er es so gemeint, von ihm sagen, was Huetius von Eusebius sagt, daß wenn Beryllus dieses behauptet und Hieronymus ihn deshalb getadelt, er selbst müsse ein Kezer gewesen sein. Er hat aber unter Christus eben als ob er λόγος geschrieben hätte die zweite Person der Gottheit verstanden, und schreibt dem Beryll nur die Meinung zu, daß deren Persönlichkeit — ἰδία οὐσίας περιγραφή — erst mit der Incarnation
337 angefangen habe. Dasselbe drükkt Gennadius *) noch anders aus, auch verworren genug, jedoch so daß der Sinn nicht zu verfehlen ist, wenn man die andern Zeugnisse dazu nimmt. Wenn nun irgend etwas bekannt davon geworden wäre, daß Beryllus geglaubt, die Gottheit zöge sich aus dieser besondern Verbindung mit der menschlichen Person des Erlösers irgend wann wieder zurück: so würde auch Hieronymus nicht nur gesagt haben, er läugne Christum vor seiner Geburt, sondern mit noch größerm Recht, er läugne ihn auch nach der Himmelfahrt oder nach dem jüngsten Gericht, wie es eben Beryllus bestimmt hatte. Mit größerm Recht sage ich deshalb, weil, ob die menschlichen Seelen als Einzelwesen vor der Geburt vorhanden sind oder nicht, den

*) Neque sic est natus ex virgine, ut et divinitatis initium homo nascendo acceperit, quasi antequam nasceretur ex virgine, deus non fuerit, sicut Artemon et Beryllus et Marcellus docuerunt. *de dogm. Eccl.* cap. 4. Den Marcellus lassen wir hier, da schon er der Annäherung an den Sabellius beschuldigt werden kann, auch im wesentlichen mit Beryllus muß gestimmt haben. Artemon aber kann nur durch die ärgste Consequenzmacherei mit Beryllus zusammengestellt werden, wenn man nämlich sagt, die Gottheit des Vaters sei vermöge seiner Allgegenwart in allen, wenn also nur diese dem Erlöser einwohne, so sei er nicht mehr als jeder andere Mensch, eine Verkezerung, von welcher sich Origenes immer frei gehalten, der auf das bestimmteste die Meinung des Beryllus von der Meinung derer unterscheidet, die Christum für einen bloßen Menschen gehalten. Hievon abgesehen ist nun klar, daß auch Gennadius nur dieses als die Meinung des Beryllus ansieht, daß das gesonderte Bestehen der Gottheit Christi erst mit seiner Menschwerdung angefangen habe.

christlichen Glauben nie wesentlich interessirt hat, immer aber und sehr die endlose Fortdauer derselben ist verfochten worden. Die menschliche Seele des Erlösers würde also alsdann immer noch vorhanden sein, und doch Christus als solcher geläugnet werden. Hat nun Beryllus durch seine nähere Bestimmung allen Verdacht dieser Art von der Lehre des Noetus entfernt: so scheint auch jedes denkbare Interesse des christlichen Glaubens bei dieser Vorstellungsart ungefährdet zu bleiben, und sie scheint den Vortheil, daß dadurch die Einheit des höchsten Wesens auch nicht scheinbar verlezt wird, ganz rein und ohne Nachtheil zu gewähren. Denn die Idee der Erlösung, wie sie göttliches und menschliches beides unverstümmelt und unverringert in dem Erlöser fodert, kann nicht reiner gehalten werden als hier, wo weder besondere Veranlassung sein kann etwas doketisches einzuführen, noch auch die 330
Rede davon sein kann, daß Gott schlechthin oder der Vater als der höchste Gott besser und größer sei als dasjenige was die Gottheit des Erlösers bildet, und dieses geringer und dürftiger als jener, wie Tertullian, Hippolytus und Origenes, die Gegner jener Vorstellung, fast auf jeder Seite sich ausdrükken. Es ist aber gewiß, daß nur je vollkommener und ohne verringernde Umschreibungen und Zusäze die Gottheit in dem Erlöser gesezt wird, um so vollständiger nur kann auch die Menschheit gesezt werden; sezt man aber statt der wahren Gottheit eine Gott nähere oder gewissermaßen zur Gottheit erhobene höhere Natur *), so muß sich das menschliche des Erlösers mehr oder weniger in Schein verwandeln. Und auch das Reich des Erlösers, in welchem er durch die ihm angestammte Macht die Gläubigen immer als Selige sammelt und zusammenhält, auch dieses bleibt fest bestehen, wenn dem Erlöser seine Gottheit immer bleibt. Was aber kann irgend jemand für das Interesse des christlichen Glaubens weiter verlangen als dieses, da eben diese beiden Punkte

*) Ἀληθινὸς οὖν θεὸς ὁ θεός. οἱ δὲ κατ' ἐκεῖνον μορφούμενοι θεοὶ ὡς εἰκόνες πρωτοτύπου· ἀλλὰ πάλιν τῶν πλειόνων εἰκόνων ἡ ἀρχέτυπος εἰκὼν ὁ πρὸς τὸν θεόν ἐστι λόγος. Orig. in Joh. Tom. IV. p. 51.

von jeher die Angel aller christlichen Verkündigung waren *), und was kann für diesen Glauben daran gelegen sein, lieber eine ewige Mehrheit in der Gottheit ohne alle Beziehung nach außen
330 zu verlangen, als sich an einer solchen Verschiedenheit zu begnügen, welche nur in Beziehung auf die Offenbarung gesezt ist? Denn dies ist der einzige Unterschied, welcher zwischen der Vorstellung des Beryllus und der seiner Gegner übrig bleibt. Nur eins könnte man noch sagen, sofern nämlich die Analogie mit dem Sprachgebrauch der Schrift, weil dadurch eine Menge von unnüzen Wortstreitigkeiten am besten vermieden wird, allerdings ein gemeinsames Interesse ist, ich meine, daß man nach der Vorstellung des Beryllus nicht einsehen kann, warum die Gottheit in der besonderen Verbindung mit der Person Jesu gedacht gerade der Sohn heißen soll, an und für sich aber der Vater. Durch diese Betrachtung scheint auch in der That Origenes jene ganze Vorstellungsart zurükkweisen zu wollen **). Allein auch dieses Argument trifft nicht, nachdem bereits auf Veranlassung des Noetus die Anhänger der persönlichen Differenz in diesem Punkt mildernd waren entgegengekommen. Denn schon Hippolytus hatte zugegeben daß vor der Menschwerdung der λόγος zwar als λόγος schon vollständig da gewesen sei, als Sohn aber noch nicht vollständig, sondern dieses erst seit der Menschwerdung ***), welches auch dem Sprachgebrauch der Schrift, da wo
340 λόγος und θεὸς zusammenstehen, ganz angemessen ist. Wenn also nun der Ausdrukk Sohn nicht die Gottheit in Christo allein bezeichnet, sondern den ganzen Christus, wie sollte nicht dieser Sprachgebrauch auch der Theorie des Beryllus ganz angemessen

*) Ap. Gesch. 27.

**) λεκτέον πρὸς αὐτοὺς πρῶτον μὲν τὰ προηγουμένως κατασκευαστικὰ ῥητὰ τοῦ ἕτερον εἶναι τὸν υἱὸν παρὰ τὸν πατέρα, καὶ ὅτι ἀνάγκη τὸν υἱὸν πατρὸς εἶναι υἱὸν, καὶ τὸν πατέρα υἱοῦ πατέρα. ibid. p. 149 D.

***) οὔτε γὰρ ἀόρατος καὶ καθ' ἑαυτὸν ὁ λόγος τέλειος ἦν υἱός, καίτοι τέλειος ὢν λόγος μονογενής. c. Noet. XV.

sein? Denn wenn doch Gott an sich Urheber dieser Verbindung
ist, und der ganze Christus als solcher und vermöge der Ein-
wohnung Gottes das urbildliche Ebenbild Gottes ist: wie sollte
nicht eben dieses durch die Ausdrükke Vater und Sohn ganz
richtig bezeichnet sein? Aber nicht nur für das Interesse des
Glaubens ist die Theorie des Beryllus eben so annehmlich als
die entgegenstehende, indem die *οἰκονομία* nicht dabei leidet, die
μοναρχία aber wohlbehaltener bleibt; sondern auch für diejenige
tiefere Entwikklung, welche das Geschäft des Dogmatikers ist,
scheint sie weder schwieriger noch unfruchtbarer zu sein. Schwie-
riger nicht, weil sie erspart Rechenschaft geben zu müssen von
den Verhältnissen der göttlichen Personen unter sich, abgesehen
von der Offenbarung; und bei dieser Ersparung ist keine Frucht
verloren, weil wenn wir diese Verhältnisse auch ergründen könn-
ten, dieses doch keinen Einfluß haben würde auf alles was die
göttlichen Gnadenwirkungen betrifft, die doch allein der eigent-
liche Gegenstand aller dogmatischen Entwikklung sind. Eben so
fruchtbar aber hätte sie sich gewiß beweisen müssen; denn es lag ihr
eben so ob zu versuchen wie weit sich das Verhältniß des gött-
lichen zu dem menschlichen in Christo weiter entwikkeln ließe, in
welche Entwikkelung aber auch die kirchliche Vorstellungsweise
erst später übergegangen ist. Und schwieriger würden von der
Theorie des Beryllus aus diese Erörterungen auch nicht gewesen 341
sein. Denn leichter zu begreifen wird das was Christum durch
die Vereinigung des göttlichen mit dem menschlichen von allen
andern Menschen unterscheidet nicht dadurch, wenn man an-
nimmt, das göttliche Wesen habe, sofern zu dieser Vereinigung
bestimmt, schon von Ewigkeit her in einer gewissen besonderen
Umschreibung bestanden. Vielmehr kann diese Annahme nur
verleiten sich das göttliche Wesen in dieser Vereinigung anders
und dann auch gewiß verringert und auf gewisse Weise unter-
geordnet zu denken, als es an und für sich gedacht werden soll.
Nicht nur diese Klippe weniger hat die Theorie des Beryllus
zu vermeiden, sondern sie hat auch außer der beiden Ansichten

gemeinschaftlichen Formel für diese dogmatische Aufgabe, nämlich zu erklären, welches in allen Verrichtungen und Lebensäußerungen Christi der Antheil des göttlichen und menschlichen sei, und wie sich beide Naturen oder Wesenheiten als die Einheit der Person constituirend verhalten, noch eine andere, die, wenn sie nicht ihr ganz eigenthümlich ist, sich wenigstens aus ihr weit leichter ergiebt und reiner sowol gefaßt als gelöset werden kann, nämlich die zu bestimmen, wie sich das Sein Gottes in Christo verhalte zu demjenigen Sein Gottes in allen Menschen, welches in den Begriffen der göttlichen Allgegenwart und Mitwirkung schon enthalten ist. Dies ist eine Formel, deren Anwendung die bestimmtesten und schärfsten Resultate hätte hervorbringen müssen, und die nicht leicht angewendet werden konnte, wenn
342 man einmal im göttlichen Wesen ewige Personen anerkannt hat, weil man alsdann, wie der Erfolg zeigt, bei dogmatischen Ausführungen eigenthümlich christlicher Lehren immer mehr an den Unterschied und relativen Gegensaz der Personen als an die Einheit des Wesens denkt, und dann Allgegenwart und Mitwirkung unmittelbar nur auf den Vater bezieht.

Bedenkt man nun dieses: so hätte man eher vermuthen sollen, Beryllus würde auf der Zusammenkunft zu Bostra den Origenes gewonnen haben, als umgekehrt Origenes ihn; zumal wenn man erwägt, wie der große alexandrinische Lehrer sich unmöglich bewußt sein konnte, die Gefahren, welche mit der Annahme von drei ewigen oder wenigstens vorweltlichen Personen in dem göttlichen Wesen verbunden sind, glücklich vermieden zu haben. Denn nicht ohne Grund ist ihm Schuld gegeben, daß er um den Sohn bestimmt vom Vater zu sondern die Einheit des Wesens leider nicht immer genug festgehalten, sondern von dem Worte des Clemens ausgehend, welcher das eine Mal sagt daß die Natur des Sohnes der des Einen Allmächtigen die nächste sei *), dann aber auch mit demselben Ausdrukk, daß der

*) τελειοτάτη δή... ἡ υἱοῦ φύσις ἡ τῷ μόνῳ παντοκράτορι προσεχεστάτη. Strom. VII. p. 831. Pott.

erkennende auf eine vorzügliche Weise Gott nahe sei *), eben so
nimmt auch Origenes eine Menge von göttlichen durch Mitthei=
lung so gewordenen Naturen an, und sezt dann die hernach in
Christo vermenschte Gottheit an die Spize von allen diesen, als
dem *αὐτόθεος* die nächste **); behauptend, daß diese, als in 343
Bezug auf das bei=Gott=sein die erste, auch vorzüglich die Gott=
heit in sich selbst hineinzöge ***), und daß der *λόγος* auf diese
Weise Gott sei und bleibe lediglich durch sein bei=Gott=sein und
durch seine ununterbrochene nnd unaufhörliche Anschauung der Tiefe
des Vaters †). Diese Darstellungen neigen offenbar so sehr
dahin zu verstehen zu geben daß die Gottheit des Sohnes eine
werdende, theils gewesene theils gewordene, aber nicht eine seiende
sei, daß man wol sieht, das Bestreben, den Sohn ja nicht mit
dem Vater zu vermischen ††), hat den Origines fast dahin ge=
bracht das Wesen des Sohnes von dem des Vaters gänzlich zu
trennen. Dadurch nähert er sich auf der einen Seite so sehr
den gnostischen Ausflüssen, daß er diese Terminologie nur des=
halb zu verwerfen scheint, weil er meint, sie schließe nothwendig
etwas körperliches in sich †††), auf der andern Seite eröffnet er 344

---

*) *προσεχέστερον δὴ ὁ γνωστικὸς ᾠκείωται θεῷ.* ibid. p. 652.

**) S. die v. a. Stelle Comm. in Joh. p. 51. Eben so vorher p. 47 *...πολλαχοῦ κεῖται λογικῶν τινῶν θείων ζώων δυνάμεων ὀνομαζομένων, ὧν ἡ ἀνωτέρω καὶ κρείττων χριστὸς ἦν, οὐ μόνον σοφία θεοῦ ἀλλὰ καὶ δύναμις προσαγορευόμενος· ὥσπερ οὖν δυνάμεις θεοῦ πλείονές εἰσιν, ὧν ἑκάστη κατὰ περιγραφὴν, ὧν διαφέρει ὁ σωτὴρ, οὕτως κ. τ. λ.*

***) *ᾧ πάντως ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ἅτε πρῶτος τῷ πρὸς τὸν θεὸν εἶναι, σπάσας τῆς θεότητος εἰς ἑαυτὸν, τιμιώτερός ἐστι τοῖς λοιποῖς παρ' αὐτοῦ θεοῖς κ. τ. λ.* ibid. p. 50.

†) *τῷ εἶναι πρὸς τὸν θεὸν ἀεὶ μένων θεὸς, οὐκ ἂν δ' αὐτὸ ἐσχηκὼς, εἰ μὴ πρὸς τὸν θεὸν ἦν, καὶ οὐκ ἂν μείνας θεὸς, εἰ μὴ παρέμενε τῇ ἀδιαλείπτῳ θέᾳ τοῦ πατρικοῦ βάθους.* p. 51.

††) *ἀλλ' ὅμως τῶν τοσούτων καὶ τηλικούτων ὑπερέχων οὐσίᾳ καὶ πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει καὶ θειότητι ... καὶ σοφίᾳ, κατ' οὐδὲν συγκρίνεται τῷ πατρί. κ. τ. λ.* ibid. p. 255.

†††) *εἰ γὰρ προβολή ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ πατρὸς καὶ γεννᾷ μὲν ἐξ αὐτοῦ*

uns die Aussicht durch ein künftiges bei-Gott-sein auch Gottheit in uns zu ziehen und dem *λόγος* gleich zu werden *), so daß er diese Hoffnung nur mäßigen und beschneiden kann, indem er fest darauf besteht, nur durch die unaufhörliche Schau von Ewigkeit her in die göttlichen Tiefen sei und bleibe der *λόγος* Gott, und sei deshalb über alles gewordene ohne allen Vergleich erhaben **), ohne daß jedoch dadurch die Erhabenheit des Vaters über ihn verringert werden soll. Allein merkwürdig ist, daß wie auf der einen Seite Origenes den Sohn so bestimmt vom Vater entfernt, es auf der andern Seite nicht an Stellen fehlt, worin er sich auf eine sehr verwandte Weise mit denen ausspricht, welche eine Geschiedenheit der Personen in der Gottheit nicht wollen. Denn wenn er eben da, wo er sich von den gnostischen *προβολαῖς* unterscheiden will, sagt, der Vater werde ungetheilt
345 und ungetrennt des Sohnes Vater ***): so kann das freilich scheinen auf ein Hervorbringen des Sohnes nicht aus der Substanz des Vaters zu deuten; wenn man aber dazu nimmt daß er den Sohn in der ganzen sein ewiges Leben begleitenden Zeit erzeugt †), und also ihn niemals aus der Erzeugung entläßt,

---

ὁποῖα τὰ τῶν ζώων γεννήματα, ἀνάγκη σῶμα εἶναι τὸν προβάλλοντα καὶ τὸν προβεβλημένον. — *π. ἀρχ.* IV. Vol. I. p. 190.

*) Vergl. 1. Joh. 3, 2.

**) Darum nennt er ihn *τὸν ἀγένητον καὶ πάσης γενητῆς φύσεως πρωτότοκον*, wiewol er gleich darauf den Vater *τὸν γεννήσαντα αὐτὸν* nennt. c. Cels. IV. Vol. I. p. 643. Eben so *πάντων μὲν τῶν γενητῶν ὑπερέχειν οὐ συγκρίσει, ἀλλ' ὑπερβαλλούσῃ ὑπεροχῇ φαμὲν τὸν σωτῆρα.* Comm. in Joh. Vol. IV. p. 235., wo der Beisaz *καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* zeigt, daß bei dem Ausdrukk *σωτὴρ* an die Gottheit des Erlösers zu denken sei.

***) *περὶ πατρὸς, ὡς ἀδιαίρετος καὶ ἀμέριστος ὢν υἱοῦ γίνεται πατήρ.* *π. ἀ.* IV. Vol. I. p. 190.

†) *ἀλλ' ὁ συμπαρεκτείνων τῇ ἀγενήτῳ καὶ ἀϊδίῳ αὐτοῦ ζωῇ, ἵν' οὕτως εἴπω, χρόνος, ἡμέρα ἐστὶν αὐτῷ σήμερον, ἐν ᾗ γεγέννηται ὁ υἱός.* Comm. in Joh. Vol. IV. p. 23, worin schon liegt, daß dieser Tag eben so wenig einen Abend hat als einen Morgen, und eben so wenig ein morgen als ein gestern, d. h. daß die Zeugung nie vollendet ist.

wodurch er dann erst herausgeworfen würde (*προβάλλεται*) aus dem Vater, sondern ihn immerfort erzeugt*), wie sollte nicht Beryllus dies ganz haben für seine Meinung auslegen können, oder vielmehr darthun, daß Origenes noch weiter von der persönlichen Dreiheit entfernt sei als er selbst, indem nach dieser Ansicht der Sohn auch nicht einmal seit der Menschwerdung *κατ' ἰδίαν τῆς οὐσίας περιγραφὴν* da sei. Denn wenn das Gezeugtsein die Art andeuten soll, wie das zweite Glied der Dreiheit in seinem relativen Gegensaz gegen das erste als Sohn des Vaters da ist: so ist nothwendig weder der Vater Vater, indem er zeugt, sondern erst nachdem er gezeugt hat, noch auch der Sohn Sohn, so lange er noch gezeugt wird, sondern erst nachdem er gezeugt worden ist; so lange aber das Zeugen und Gezeugtwerden noch währt, wird nur der Vater Vater, ohne es 340
zu sein — wie auch Origenes in einer der angezogenen Stellen selbst sagt daß ungetrennt und ungetheilt der Vater des Sohnes Vater wird —, und auch der Sohn wird nur Sohn ohne es zu sein. Ist also die Zeugung nie vollendet, sondern wird immer nur von Ewigkeit her: so sind auch Vater und Sohn nicht auseinander getreten, sondern immer ist die Gottheit nur im Begriff in Vater und Sohn gleichsam zu zerfallen und eine Mehrheit von Personen darzustellen, bleibt aber immer nur Eines und dasselbige höchste Wesen. So daß man nach dem Origenes, über den Beryllus zurückgehend zum Noetus, sagen könnte, auch seit der Vermenschung bestehe die Gottheit des Erlösers noch nicht eigentlich *κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφήν*; sondern höchstens nur in Bezug auf die menschliche Person welcher sie einwohnt, und um welcher willen sie allein Sohn heiße, könne sie so genannt werden, an und für sich aber sei nur Einheit in Gott ohne irgend eine Verschiedenheit oder Mehrheit. Und nicht etwa

*) *ἐὰν οὖν ἐπιστήσω σοι ἐπὶ τοῦ σωτῆρος, ὅτι οὐχὶ ἐγέννησεν ὁ πατὴρ τὸν υἱὸν, καὶ ἀπέλυσεν αὐτὸν ὁ πατὴρ ἀπὸ τῆς γενέσεως αὐτοῦ, ἀλλ' ἀεὶ γεννᾷ αὐτόν. κ. τ. λ.* *In Jerem. hom.* IX. Vol. III. p. 181.

schweben die hier angeführten Stellen des Origenes in der Luft ohne weitere Haltung, sondern sie hängen mit andern Formeln desselben genau zusammen. Denn wenn Origenes nicht begriff, wie Gott habe sein können ohne geschaffen zu haben, indem er sich ja dann bis zu einem gewissen Punkt hin der Herrlichkeit und Würde des Herrschens selbst müßte beraubt haben, und auch müßte übergegangen sein vom Nichtschaffen zum Schaffen, wel-
347 ches ja eine Veränderung wäre *): eben so auch konnte der Vater nicht sich freiwillig der Herrlichkeit einen Sohn zu haben begeben, und vom Nichtzeugen erst irgend wann übergehen zum Zeugen, welches nicht minder eine Veränderung wäre **). Ist aber dieses, so ist auch aus demselben Grunde nothwendig, daß Gott nicht übergehen kann weder vom Schaffen zum Nichtschaffen, d. h. zum Zerstören — denn Erhaltung ist nur fortgesetztes Schaffen —, noch auch vom Zeugen zum Nichtzeugen. Dieses aber konnte er sich nicht anders vorstellen, weil einer Erhaltung der Sohn, wenn er einmal als eigne göttliche Hypostase völlig für sich bestände, nicht mehr bedürfen könnte, als daß er fortwährend und ewig gezeugt würde. Wenn nun aber Origenes auf diese Weise von seinem einen Standpunkt aus den Sohn als selbständig sezend dem Arianismus so nahe kam als er nur konnte ohne die Ewigkeit des *λόγος* aufzugeben, von

*) Quemadmodum pater non potest esse quis si filius non sit, neque dominus quis esse potest sine possessione: ita ne omnipotens quidem deus dici potest, si non sint in quos exerceat potentatum; et ideo, ut omnipotens ostendatur Deus, omnia subsistere necesse est. Nam si quis est qui velit saecula aliqua transisse, cum nondum essent quae facta sunt: per hoc videbitur Deus profectum quendam accepisse et ex inferioribus ad potiora venisse, si quidem melius esse non dubitatur esse eum omnipotentem quam non esse. *de princ.* I. 2, 10.

**) *Οὐ γὰρ ὁ θεὸς πατὴρ εἶναι ἤρξατο, κωλυόμενος, ὡς οἱ γινόμενοι πατέρες ἄνθρωποι ὑπό τοῦ δύνασθαι μήπω πατέρες εἶναι. εἰ γὰρ ἀεὶ τέλειος ὁ θεός, καὶ πάρεστιν αὐτῷ δύναμις τοῦ πατέρα αὐτὸν εἶναι, καὶ καλὸν αὐτὸν πατέρα εἶναι τοῦ τοιούτου υἱοῦ, ἀναβάλλεται καὶ αὐτὸν τοῦ καλοῦ στερίσκει. Orig ap. Euseb. c. Marc.* I. 4.

dem andern Standpunkt aus aber die sich immer gleiche Vollkommenheit Gottes sezend, das Wort so sehr mit Gott selbst 348
auch der Zahl nach identificirt als nur geschehen kann, wenn in dem Verhältniß vom Vater und Sohn noch einige Wahrheit bleiben soll: wie ist es zu erklären, daß nicht die viel einfachere Formel des Beryllus sich seinen Beifall erwarb, die ihn aus diesem Schwanken völlig befreit hätte? Hierauf läßt sich schwerlich anders antworten, als daß Origenes sowol als alle diejenigen früheren Kirchenlehrer, welche am meisten zur Bildung des hernach symbolisch gewordenen Trinitätsbegriffs beigetragen haben, vorzüglich geleitet worden durch die Darstellung des λόγος, welche Johannes im Eingang seines Evangeliums gegeben hat. Man könnte dieses, was vom Hippolytus zum Beispiel und andern ganz klar ist, grade vom Origenes bezweifeln, wenn man sich vornehmlich an das Werk περὶ ἀρχῶν hält. Denn in der dort *) vorgetragenen Christologie scheint dem seine Gottheit hypostasirenden Verfahren weit mehr die Stelle zum Grunde zu liegen, in welcher Christus die Kraft und die Weisheit Gottes **) genannt wird. Allein gewiß würde diese Stelle nie sein hypostasirend ausgelegt worden, zumal bei ihrer unverkennbaren Verwandtschaft mit Röm. 1, 16, wenn man nicht früher gewohnt gewesen wäre den Ort vom λόγος so zu erklären, da denn bei der Verwandtschaft der Begriffe λόγος und σοφία, und weil man nun noch, nicht ganz schriftmäßig, wie auch Hippolytus einräumen mußte, λόγος und υἱὸς gleich sezte, jene Stelle den besten neutestamentlichen Grund abgab, die bekannten alttesta- 349
mentlichen und alexandrinisch apokryphischen Stellen vom Sohn und von der Weisheit eben dahin zu ziehen. Wenn man nun bedenkt, wie die hypostasirende Erklärung der Stelle vom λόγος, wie ohnstreitig Origenes in seinem Commentar sie am glänzendsten vorgetragen hat, vorzüglich auf den beiden Momenten be-

---

*) L. I. cap. 2.

**) 1 Kor. 1, 24.

ruht, daß ϑεός ohne Artikel eine andere Bedeutung habe als ὁ ϑεός, und daß πρὸς τὸν ϑεὸν absichtlich etwas anderes ausdrükken solle, als was auch durch ἐν τῷ ϑεῷ hätte ausgedrükkt werden können: so kann man freilich nicht glauben daß diese Erklärung sich bei einer unbefangenen Betrachtung der Stelle aufgedrungen habe; sondern es muß, um so zu erklären, schon eine starke vorgängige Neigung zu solcher Hypostasirung vorhanden gewesen sein. Denn zu nahe lag es zu sehen daß das Fehlen des Artikels in dem Saz καὶ ϑεὸς ἦν ὁ λόγος nur daher rühre und nichts weiter bedeute, als daß ϑεὸς εἶναι in dem Saze das Prädikat ist ohnerachtet der Umstellung, und daß eine künstliche Distinction auf so kleinen grammatischen Momenten beruhend nicht im Geist des Johannes ist. Eben so braucht man nur zu sehn wie das ϑεὸς ἦν ὁ λόγος zwischen dem ἦν πρὸς τὸν ϑεὸν eingeschlossen ist, und dabei zu bedenken wie πρὸς für das hebräische ב und אל gebraucht wird, um ihm keine andere trennende Kraft beizulegen als die daß ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν ϑεὸν den Gegensaz bilden soll zu ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Daher auch diejenigen welche auf der Seite des Noetus und
330 Beryllus stehen, weder irgend Zweifel gegen die Aechtheit dieser Stelle vorzuwenden sich bewogen fühlten, noch zu dergleichen künstlichen Hülfsmitteln ihre Zuflucht nahmen, wie spätere eigentliche Gegner der Gottheit Christi angewendet haben; sondern ganz einfach schien ihnen die Stelle auch mit ihrer Ansicht gar wol verträglich, und sie warnten nur, wie der Zusammenhang ihrer Ausdrükke zeigt, und wie man auch aus Hippolytus schließen kann, dagegen daß man nicht λόγος und υἱός verwechseln solle, indem lezteres nicht der λόγος schlechtweg, sondern der λόγος σὰρξ γενόμενος sei. Und mehr brauchten sie auch nicht, um alles was in der Schrift Verschiedenheit des Sohnes vom Vater und Unterordnung unter ihn ausspricht, mit der Ansicht zu vereinigen, daß die Gottheit in dem Sohne die des Vaters selbst sei. Woher also sollen wir uns bei so bewandten Umständen die nicht aus der Auslegung entstandene, sondern ihr schon zum

Grunde liegende Neigung die Gottheit des Sohnes zu hypostasiren, welche in dem kirchlichen Lehrbegriff die Oberhand behalten hat, erklären? Das unläugbare Schwanken der so entstandenen Theorie zwischen der Gleichsezung der sogenannten Personen in der Gottheit und der Subordination derselben verräth schon daß hiebei neben dem religiösen auch ein ursprünglich nicht religiöses Interesse mit im Spiel gewesen. Denn jenes allein hätte kein Schwanken hervorgebracht und keinen Streit zwischen dieser Partei und derjenigen welche eine personartige Verschiedenheit in der Gottheit selbst nicht annahm. Gelehrt waren Noetus und Beryllus auch, es ist der allgemeine Ruf der uns von ihnen aufbehalten worden, ohne daß in ihnen ein solches Schwan- 351
ken entstanden wäre; denn was Beryllus hinzugefügt, ist rein weitere Ausbildung, ohne daß auch nur eine scheinbare Abweichung von den Princip des Noetus darin läge. Es drängt sich also gar bald die Vermuthung auf, daß jenes andere ein kosmologisches also philosophisches Interesse gewesen, nämlich das Interesse einen Anknüpfungspunkt zu finden für die Reihe der geistigen Wesen, und die Kluft zwischen dem schlechthin unendlichen, dem *αὐτόθεος*, und dem endlichen auszufüllen. Indem dieses Interesse sich über das religiöse, dieses unterordnend, erhob, entstand der Arianismus, den Sohn geradezu an die Spize stellend der endlichen Wesen und ihm einen Anfang gebend vor dem Anfang der Dinge. Dieses bestimmt auszusprechen ward Origines abgehalten dadurch daß in ihm das religiöse und das philosophische Interesse einen gemeinsamen Punkt gefunden hatten in der Formel von der absoluten Unveränderlichkeit des höchsten Wesens, um derentwillen er allerdings den Anfang des Sohnes läugnen mußte mit dem Anfang aller Dinge. Von diesem Punkte aus ward er dann auf der einen Seite, wie wir gezeigt, zur Annäherung an den Noetus hingezogen; der Sohn in Christo durfte nicht losgelassen sein von der erzeugenden Thätigkeit des Vaters, sonst hätte er jene überschwengliche Hervor-

ragung *), die seine eigenthümliche Erlöserwürde ausmacht, verloren: auf der andern Seite aber ward durch sein philosophirendes Interesse Origenes zur Subordination hingezogen; denn nur
352 so konnte ihm die Entfernung des Sohnes vom Vater ein Maaßstab werden, um danach die Entfernung der übrigen geistigen und lebendigen Kräfte zu messen **). Wenn wir nun alle Ursache haben zu glauben, Beryllus habe ein solches Interesse nicht gehabt, weil er sich wie so viele andere frühere und spätere eben so gelehrte und geistreiche Kirchenlehrer bei der herrschenden Vorstellung von einer zeitlichen Schöpfung beruhigte, bei welcher eine solche Vermittlung weniger nothwendig schien: so folgt daß er auch nicht kann durch die Betrachtung, daß bei seiner Ansicht dies Bedürfniß unbefriedigt bleibe, bewogen worden sein sie aufzugeben; und es fragt sich also wodurch denn dieses bewirkt worden? Hiebei wäre freilich noch vorher die Frage zu erledigen, in wie fern überhaupt Beryllus nachgegeben habe, und wie weit wir uns auf den Bericht des Eusebius verlassen dürfen.
353 Dieser hatte zwar die Verhandlungen der Synode zu Bostra vor sich und referirt aus ihnen; allein wer steht uns dafür, daß nicht Berylls Erklärungen auf die eine oder die andere Art beschränkt waren, was aber von der gegnerischen auf der Synode

---

*) ὑπερβάλλουσα ὑπεροχή. S. oben.

**) ὥστε κατὰ τοῦτο μείζων ἡ δύναμις τοῦ πατρὸς παρὰ τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, πλείων δὲ ἡ τοῦ υἱοῦ παρὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ πάλιν διαφέρουσα μᾶλλον τοῦ ἁγίου πνεύματος ἡ δύναμις παρὰ τὰ ἄλλα ἅγια. *de princ.* I, 3, 5. Diese Stelle, welche nur in dem bekannten Briefe des Justinian griechisch vorhanden ist, lautet zwar in der Uebersezung des Rufinus ganz anders, allein für die Aechtheit des griechischen bürgen die schon angeführten ähnlichen Stellen aus dem Comment. in Joh. p. 47. p. 50. p. 235. Und daß dabei die angegebene Tendenz zum Grunde liegt, und das philosophirende Interesse dominirt, davon zeugt die Anordnung des Buches, wie fast unmittelbar nach der Trinität von den vernünftigen und besonders den höheren Naturen gehandelt wird; so wie auch eben dafür die anderwärts vorkommende Zusammenstellung Christi mit den andern gewordenen Göttern zeuget.

vorherrschenden Partei entweder übersehen oder auch absichtlich, ihm beides nicht unerwünscht, übergangen wurde. Die Gespräche zwischen beiden und das Danksagungsschreiben des Beryllus an den Origenes, welche Schriften Hieronymus *) anführt, können wol nicht als neue Zeugen angesehen werden, da sie schwerlich etwas anderes waren als erdichtete Formen, unter welchen man den Inhalt jener Verhandlungen, aber eben in dem Lichte dargestellt worin sie der herrschenden Partei erschienen, allgemeiner bekannt zu machen suchte. Das Bedenken aber, ob Beryllus sich wirklich ganz auf die Seite des Origenes gewendet, ist desto natürlicher, da wir nicht annehmen dürfen daß Origenes in einer Versammlung wo alles offen und gemäßigt herging, wo er nicht Ursache hatte Auflauerer zu vermuthen, und wo er nur seiner überwiegenden Gelehrsamkeit und Einsicht wegen zu Rathe gezogen wurde, die ganze eine Hälfte seiner Theorie, nämlich das subordinatianische darin, habe zu verschweigen oder künstlich zu umhüllen gesucht, und eben so wenig dürfen wir annehmen daß Beryllus sich sollte mit der ewigen Persönlichkeit der Gottheit Christi, die ihm für die *οἰκονομία* des Christenthums überflüssig schien, zugleich auch eine Verringerung dieser Gottheit haben gefallen lassen, wodurch sein Glaube geradezu wäre verlezt worden. 35
Origenes hätte ihm denn beweisen müssen, es sei der Erlösung wegen nicht nöthig die ganze und volle Gottheit in Christo anzunehmen; allein dieses Weges ist Origenes niemals gegangen, wenigstens findet sich keine Spur davon in allen seinen Schriften. Auch die Schriftstellen, welche vorzüglich erweisen sollen daß der Sohn ein anderer sei als der Vater **), werden dem Beryllus nicht viel angethan haben. Denn da er den Ausdrukk Sohn nur brauchte von dem Gottmenschen, in welchem nun das

*) Am angeführten Orte.

**) S. die v. a. Stelle Comm. in Joh. p. 199. — Man vergleiche nur was Epiphanius in dieser Hinsicht gegen den Noetus anführt, um sich zu überzeugen, wie leicht Beryllus solche Argumentationen zurükkschlagen konnte.

göttliche Wesen *κατ' ἰδιαν τῆς οὐσίας περιγραφὴν* bestehe, so war ihm allerdings der Sohn ein anderer als der Vater. Der einzige Vereinigungspunkt, den man sich zwischen beiden denken kann, ist die Auslegung alttestamentischer Stellen, welche von der ewigen Zeugung verstanden werden konnten. Hiebei läßt sich ahnden, daß Beryllus durch die herrschende Auslegungsweise in Verlegenheit gesezt worden sein kann; aber schwerlich kann er genöthiget worden sein mehr zuzugeben, als daß man solcher Stellen wegen sich auch so ausdrükken könne, es bestehe wegen des göttlichen Rathschlusses der Menschwerdung, der ja doch überall das wesentliche sei und der wahre Grund aller zeitlichen Erscheinung, schon von Ewigkeit her in dem göttlichen Wesen eine be-
355 sondere Beziehung hierauf, und die Gottheit als hiezu bestimmend sei der Vater, als bestimmt aber der Sohn. Und mit diesem oder ähnlichem mögen hernach die Freunde der Personenlehre sich als mit einer vollkommenen Zustimmung begnügt haben. Daß Origenes selbst sich keines vollkommenen Sieges bewußt gewesen, scheint auch daraus hervorzugehn, daß er nicht nur in dem Commentar zu dem Brief an den Titus, sondern auch in den Büchern gegen den Celsus, welche allgemein für später gehalten werden *), der Meinung des Beryllus erwähnt gar nicht als einer abgethanen Sache, sondern als einer noch fortbestehenden Ansicht. — Und so hat sich wol auch nicht un-

*) VIII, 12. *εἰ δέ τις ἐκ τούτων περισπασθήσεται, μή πη αὐτομολοῦμεν πρὸς τοὺς ἀναιροῦντας δύο εἶναι ὑποστάσεις πατέρα καὶ υἱόν.* Man könnte zwar glauben, das könne mehr auf den Noetus gehn als auf den Beryllus, allein das lezte wird wahrscheinlicher wegen der folgenden Worte: *ὡς οἴεσθαι ὅτι ἡ τῆς ἀληθείας οὐσία πρὸ τῶν χρόνων τῆς τοῦ χριστοῦ ἐπιφανείας οὐκ ἦν*, welches recht aussieht wie eines von den Argumenten, deren sich Origenes gegen den Beryllus bedient hatte. Eben so glaube ich daß auch die Stelle *ἤτοι ἀρνουμένους ἰδιότητα υἱοῦ ἑτέραν παρὰ τὴν τοῦ πατρός, ὁμολογοῦντας θεὸν εἶναι*; Comm. in Joh. IV. p. 50. wegen des folgenden *καὶ τὴν οὐσίαν κατὰ περιγραφὴν τυγχάνουσαν ἑτέραν τοῦ πατρὸς* mehr auf den Beryllus geht als auf den Noetus.

sprünglich und als etwas ganz neues, sondern im Zusammenhang mit den Formeln des Noetus und des Beryllus, die Theorie des Sabellius als deren Vollendung entwikkelt.

IV. So weit nämlich war nun Beryllus gekommen, indem er die Gottheit in Christo anerkannte, zuzugeben daß durch dieses eigenthümliche Sein derselben in einem Menschen die Gottheit 356
auf eine besondre Weise umschrieben, das heißt etwas in ihr gesezt sei, was an und für sich und ohne diese Vereinigung nicht gesezt war, und daß man also in diesem Sinne die Gottheit in Christo unterscheiden könne von der Gottheit an und für sich. Indem er nun also auch um die *οἰκονομία* des Christenthums rein darzustellen eine Zwiefaltigkeit des Daseins in der Gottheit annahm, welche jedoch der *μοναρχία* oder der Einheit Gottes nicht schaden sollte: so war er auf dem Wege zu einer Trinitätslehre in einem engern Sinne als man dieses vom Noetus sagen konnte, sofern nämlich dessen Formeln mehr die Vorstellung von vorübergehenden sowol Versenkungen der Gottheit in ein endliches, als auch Zurükkziehungen aus demselben begünstigten, also von oscillirenden Actionen, unter welcher Bedingung dann freilich auch die göttliche Oekonomie in Christo nur als eine solche einzelne in ihren Wirkungen zeitlich und räumlich beschränkte Action erscheint, welche hernach durch eine andre kann ersezt werden. Beryllus aber war bis zu seiner bestimmteren Ansicht gekommen ohne alles philosophische und kosmologische Interesse, oder wie man sich, ohnstreitig nicht sehr angemessen, auszudrükken pflegt, ohne alles Platonisiren, welches sich nur unter den gegenüberstehenden personbildenden Theologen findet. Es ist daher zu viel gesagt, wenn man hat behaupten wollen, ohne dieses Platonisiren der Kirchenlehrer würde niemals eine Trinitätslehre aufgekommen sein. Sondern höchstens nur kann man sagen, wir würden nicht die athanasianische bekommen ha- 357
ben, die wenn gleich als Rectification der oben dargelegten Ansichten des Origenes und anderer früheren Lehrer, so weit diese Ansichten zum arianischen hinneigen, aber doch immer auf den

Grund derselben erbaut ist, sofern eben sie streben die Offenbarung Gottes im Christenthum aus einer göttlichen Vielheit zu erklären, hinter welcher die Einheit des göttlichen Wesens zurükktritt. Sondern wir würden dann eher die sabellianische erhalten haben, die sich von den Ansichten des Noetus und Beryllus her ausgebildet hat, ohne daß ein der christlichen Frömmigkeit an und für sich fremdes Interesse auf die Seite der Vielheit ein Zusazgewicht legte, welches entweder der *μοναρχία* gefährlich werden, oder um sich mit ihr zu verschmelzen, zu wenn nicht gehaltlosen doch unverständlichen Formeln seine Zuflucht nehmen mußte. Hätte die sabellianische Lehrart eine ruhige kirchliche Geltung erlangt: so würden in der Folge auch an sie alle Aufforderungen ergangen sein zu genaueren Bestimmungen; allein sie ist von dem stärkeren Strom verschlungen worden, eben als sie sich entwikkelt hatte.

Beryllus nämlich war auf dem Wege zu einer Trinitätslehre, sei es nun stehen geblieben oder umgewendet; denn allen unsern Nachrichten zufolge bezog sich seine Behauptung, daß es vor der erscheinenden Offenbarung keine persönliche Verschiedenheit in der Gottheit gebe, nur auf die zweite Person und nicht auch auf die dritte. Dasselbe ist oben auch vom Noetus und Praxeas wahrscheinlich gemacht worden, wogegen auf der andern
358 Seite sowol bei Origines und Hippolytus als auch bei Tertullian die drei Personen schon völlig heraustreten. Da nun jene Seite doch auch, wenn gleich erst später zu einem vollkommnen Trinitätsbegriff durch Sabellius gekommen ist, wie wir sogleich entwikkeln werden: so kann man schwerlich diese merkwürdige Ungleichheit unbeachtet lassen. Aus der zeitigen Einführung der Taufformel, aus welcher ein Theologe, der überall wo es auf historische Kritik ankommt nur mit der größten Achtung muß genannt werden *), den Sieg der drei Hypostasen über die frühere Vorstellung, welche *λόγος* und Geist identificirte, erklärt,

*) S. J. E. C. Schmidt Bibl. f. Kr. u. Ex. II. B. II. St. S. 207.

kann wol diese Ungleichheit nicht erklärt werden. Denn es ist nicht nur nicht erwiesen, daß Noetus und Beryllus hätten Sohn und Geist für einerlei gehalten, und erst Sabellius hierin von ihnen abgewichen wäre; sondern es läßt sich vielmehr das Gegentheil wahrscheinlich machen, daß auch diese Seite von Anfang an wenn gleich nicht auf dieselbe Weise einen Unterschied zwischen Sohn und Geist angenommen habe. Die Sache scheint aber vielmehr so zusammenzuhängen. Auch unterscheidend das πνεῦμα ἅγιον von dem λόγος konnte ein zwiefacher Weg eingeschlagen werden, je nachdem man gewisse Aeußerungen der Schrift vorzüglich hervorhob oder andere. Denn auf der einen Seite wird der Geist dargestellt als ein anderer vom Vater kommender Tröster, Christo gleich, und so daß beide sich gleichsam in das Werk der Erlösung und Wiederbringung der Menschen theilen. So wurde das Verhältniß vorzüglich aufgefaßt von den Mon- 369
tanisten, wie es sich denn auch in Tertullians Schrift gegen den Praxeas noch deutlicher zeigen würde, wenn nicht hier vom Geist immer nur beiläufig könnte die Rede sein *). Aber auch andere Kirchenlehrer, die gar nicht dieser Partei angehören, erfreuen sich an der Darstellung, als ob die Sendung Christi unzulänglich gewesen sein würde, wenn nicht der Geist hinzugekommen wäre, und als ob die Apostel selbst noch so lange im Stande gewesen wären Christum zu verläugnen, als sie den Geist nicht gehabt hätten. Ja es ist natürlich, daß sich hiezu alle diejenigen neigten, welche indem sie das Wort und die Weisheit Gottes hypostasirten, und hierin, wie schon oben erwähnt, eine Aufforderung hatten noch weit mehrere göttliche Hypostasen zu bilden, es gern annahmen, daß die Schrift ihnen außer dem Sohn wenigstens noch Eine solche selbst darbot. Dann aber wird der Geist auf der andern Seite auch dargestellt als abhängig von

*) Doch ist die Stelle am Schluß, hic (filius) interim acceptum a patre munus effudit, spiritum sanctum tertium nomen divinitatis, unius praedicatorem monarchiae, sed et οἰκονομίας interpretatorem et deductorem omnis veritatis, cap. 30, stark genug.

Christo und alles von dem seinen nehmend, ja nur an die Reden Christi erinnernd, also ohne eigene Productivität nur der Wiederschein und Nachklang von den ursprünglichen Wirkungen der in Christo inwohnenden Gottheit. Wer nun dieses vorzüglich hervorhob, der konnte, ohne den λόγος mit dem Geist zu identificiren, sich doch dagegen erklären, daß der Geist eine eigene Um-
300 schreibung des göttlichen Wesens sei. Denn sofern er von oben herab ausgegossen wird, so ist er ein von Christo ausgehender Lebenshauch, der aber selbst nothwendig belebend ist, und sofern der Geist den Jüngern einwohnt, ist er ihr eignes durch jenen Lebenshauch erregtes geistiges Leben, also in beider Hinsicht weder die Gottheit Christi selbst noch auch nothwendig eine andere Einsenkung des göttlichen Wesens in das menschliche. Und so erscheint es natürlich, daß jene Seite sehr zeitig den Geist personificirte in ihrer Art, diese aber sich lange behalf, ohne ihn zu personificiren nach ihrer Art. Denken wir uns nun Noetus und Beryllus alles was vom heiligen Geist gesagt wird solchergestalt zurükkführend auf Wirkungen Christi, dabei aber nun die Gegner sie fragend, was denn der h. Geist gewesen sei zu den Zeiten des alten Bundes: so wird Noetus und der seinigen natürlichste Antwort immer gewesen sein, dies wären eben die am meisten vorübergehenden Einsenkungen Gottes in menschliche Seelen gewesen. Solcher Antwort wegen konnten nun die Gegner immer ihnen den Vorwurf machen, daß ihnen der heilige Geist im alten Bunde und der im neuen nicht dasselbige wären; welchen Vorwurf sie eben so leicht auf eine geschikkte Art zurükkgeben konnten, als auch sich davon reinigen. Dies nun hier auszuführen wäre zu weitläuftig; indeß ist merkwürdig daß Origenes wirklich einer solchen Abweichung als kezerisch erwähnt, deren Ort man immer nicht hat zu finden gewußt*). Wenn

*) Sed et si qui sunt qui spiritum sanctum alium quidem dicant esse qui fuit in prophetis, alium autem qui fuit in Apostolis Domini nostri Jesu Christi, cet. *Opp.* T. IV. p. 695. Daß, wie Huetius meint,

wir nun erwägen daß es Nachfolger und Schüler des Noetus 361
gegeben hat, und also gewiß auch eine fortlaufende aber unterge-
gangene Polemik gegen sie, und daß bei Origenes diese Stelle
unmittelbar auf diejenigen folgt, die sich auf den Noetus und
Beryllus beziehen: so werden wir kaum zweifeln können daß
dieses der wahre Ort sei. Und auch dem Beryllus, welcher sich
wol äußern mußte, der h. Geist im alten Bunde verhalte sich
eben so zu dem göttlichen Wesen schlechthin wie der h. Geist im
neuen zu der besonderen Umschreibung des göttlichen Wesens in
Christo, konnte derselbe Vorwurf gemacht werden. So lange
nun der h. Geist auf dieser Seite so erklärt ward, konnte für
sie keine eigentliche Trinitätslehre zu Stande kommen; sondern
man blieb nur bei der Zweiheit, welche durch die üblichen und
schriftmäßigen Ausdrükke Vater und Sohn bezeichnet wurde,
ohne doch, wie die andre Seite es that, den dazu gehörigen Ter-
minus Zeugen von dem Verhältniß der Gottheit des Vaters
zu der Gottheit im Sohne zu gebrauchen. Es scheint übrigens
als ob auch Sabellius, durch welchen zuerst der Trinitätsbegriff
von dieser Seite aus vollendet ward, sich eine Zeit lang, ohne
den Geist in diese Behandlung mithineinzuziehen, wie Noetus 362
und Beryllus mit der Zweiheit Vater und Sohn beholfen habe,
man müßte denn annehmen, daß manches was ihm beigelegt
wird, und zwar von solchen die in der Nähe seines unmittelba-
ren Wirkungskreises lebten, dennoch nicht ihm, sondern schon
seinen Vorgängern zukomme, welches eine sehr unwahrscheinliche
Voraussezung ist. Es kommt hiebei vorzüglich an auf eine
Stelle in dem von Athanasius angeführten Schreiben des
alexandrinischen Klerus an den Bischof Alexander, worin dem

Origenes dies nur als eine mögliche Kezerei anführe, ohne daß er ir-
gend eine Notiz von einer solchen gehabt, ist zu unwahrscheinlich. Eher
noch könnte man sagen, sie sei denen zugeschrieben, welche überhaupt
den Gott des alten Bundes und den des neuen von einander trennen;
allein ich ziehe dennoch die obige Erklärung bei weitem vor.

Sabellius der Ausdrukk υἱοπάτωρ zugeschrieben wird *). Mag dieser nun aber dem Sabellius angehören oder schon einem früheren: so viel ist gewiß, daß er einerseits älter sein muß als der sabellianische Trinitätsbegriff, andrerseits aber eine genauere Entwikklung dieser Vorstellungsweise bezeichnet, als diejenige welche ihr Beryllus gegeben. Man muß nämlich nicht übersehen, daß dieser Ausdrukk **Sohnvater** unserer Stelle zufolge Beschreibung der göttlichen Einheit sein soll, welche μονὰς zu nennen, auch dieser Seite der dogmatischen Entwikklung vorzüglich eigen gewesen zu sein scheint, da sich die personbildenden Theologen mehr der Formeln μία θεότης oder μία οὐσία zu bedienen pflegten. Sollte nun das Verhältniß der οἰκονομία zur μοναρχία, um zu zeigen daß die Gottheit in den verschiedenen Offenbarungseinheiten nur eine und dieselbe in sich selbst gar nicht verschiedene sei, durch einen solchen Ausdrukk bezeichnet werden: so konnte
363 dieser nur entstehen zu einer Zeit wo der Geist noch nicht als eigene Offenbarungseinheit anerkannt war; denn sonst hätte müssen Geistsohnvater gesagt werden. Auf der andern Seite aber würde auch Beryllus, sofern seine Lehrweise oben richtig dargestellt ist, sich schwerlich dieses Ausdrukks bedient haben. Denn wenn ihm wie seinem Gegner Origenes der Vater der αὐτόθεος war, der Sohn aber eine besondere περιγραφὴ des göttlichen Wesens, so konnte υἱοπάτωρ für ihn weder die Beschreibung des göttlichen Wesens in seiner Einheit sein, denn dieses war vom Vater gar nicht unterschieden, noch auch wäre es ihm angemessen gewesen, Vater und Sohn überhaupt auf solche Weise in ein Wort zu verbinden, ohne ihr so sehr verschiedenes Verhalten mit zu bezeichnen, indem ihm Vater die Gottheit an sich war, Sohn aber nur die auf die Verbindung mit dem Menschen Jesus sich beziehende besondere Umschreibung derselben. Nimmt man dieses beides zusammen, so ist wol deut-

---

*) Athanas. de Synodis 16. οὐδ' ὡς Σαβέλλιος τὴν μονάδα διαιρῶν υἱοπάτορα εἶπεν.

lich, daß der Ausdrukk *υἱοπάτωρ* eine Unterscheidung zwischen der Gottheit an sich, *μονὰς*, und dem Vater, so wie eine Gleichstellung zwischen Vater und Sohn in ihrem Verhältniß zur Gottheit an sich, zu der *μονὰς*, in sich schließt. Der Vater also muß in dem Sinne, in welchem auch Sabellius das Wort gebrauchen kann, als *πρόσωπον*, oder, um bei der wahrscheinlich eigneren Sprache dieser Schule zu bleiben, *περιγραφὴ* oder *σχηματισμὸς* *) des göttlichen Wesens von der *μονὰς* unter- 364
schieden gedacht werden, so daß die Gottheit des Sohnes und die Gottheit des Vaters sich auf gleiche Weise verhalten zu dem göttlichen Wesen an sich oder der *μονάς*. Wenn nun die kirchlich gewordene Form unserer Lehre in ihrer Entwikklung eher zur Dreiheit gekommen ist als die sabellianische: so ist dafür diese eher zur Unterscheidung der Einheit von der Person des Vaters gekommen. Denn daß dies in der athanasianischen Formation eigentlich nie vollständig geschehen sei, leuchtet wol schon von selbst ein, und es soll auch bald einiges darüber gesagt werden. Auf eben diesen Ausdrukk *υἱοπάτωρ* bezieht sich auch eine von dem benedictinischen Herausgeber wol nicht richtig verstandene Stelle des Hilarius **); denn wie könnte man in solchem 365

---

*) *ὃς καὶ αὐτὸς πολλαχοῦ συγχέων τὴν ἔννοιαν ἐπιχειρεῖ διαιρεῖν τὰ πρόσωπα, τὴν αὐτὴν ὑπόστασιν λέγων πρὸς τὴν ἑκάστοτε παρεμπίπτουσαν χρείαν μετασχηματίζεσθαι.* Basil. Ep. 236, 7. In welchem Sinne er aber die *πρόσωπα* unterscheiden können, sagt uns derselbe gegnerische Referent Ep. 214, 3. *ἕνα μὲν εἶναι τῇ ὑποστάσει τὸν θεὸν, προσωποποιεῖσθαι δὲ ὑπὸ τῆς γραφῆς διαφόρως κατὰ τὸ ἰδίωμα τῆς ὑποκειμένης ἑκάστοτε χρείας,* auf welche Stelle wir noch einmal werden zurükkommen müssen, damit man sich nicht weniger darunter denke als wirklich gemeint ist.

**) Neque unum eos esse ex geminatis nominibus unionis. *de fid. trinit.* X. 6. p. 1040. — Eben so hat wol auch diesen Ausdrukk im Sinne Athanas. Ep. ad Serap. *Διὰ τοῦτο Σαβέλλιος ἀλλότριος τῇ ἐκκλησίᾳ ἐκρίθη τολμήσας εἰπεῖν ἐπὶ τοῦ πατρὸς τὸ υἱοῦ καὶ ἐπὶ τοῦ υἱοῦ τὸ τοῦ πατρὸς ὄνομα.* T. I. p. 700. Sonderbar ist, daß die Stelle des Hilarius auf die Vermuthung von mehreren solchen Doppelnamen führt, deren noch *υἱόπνευμα* und *πνευματοπάτωρ* möglich sind,

Latein solche Ausdrükke besser bezeichnen als durch geminata nomina unionis? Wie nun um dieser Benennung willen Arius in jenem Briefe von Sabellius sagt *μονάδα διαιρῶν* *), da doch sonst die Abweichung des Sabellius immer die Kezerei der Einheit **) heißt, als Aufhebung der persönlichen Verschiedenheit,
360 und wie auch die athanasianischen Theologen, welche eben so sehr Gegner des Arius als des Sabellius waren, in diese Ansicht einstimmen konnten, das sieht man am besten in einer Stelle des Basilius, in welcher auch zunächst nur von Vater und Sohn die Rede ist, und der Unterschied, den Sabellius zwischen der

---

und daß diese Vermuthung noch bestätigt würde, wenn man bei Athanasius statt *τὸ τοῦ πατρὸς ὄνομα* mit einigen Handschriften lesen wollte *τὸ τοῦ πνεύματος ὄνομα*. Allein diese Lesart hat sonst zu wenig empfehlendes, und der Pluralis wird zu häufig in solchen Fällen gebraucht, auch wo dennoch nur ein Beispiel vorliegt.

*) Wenn Hilarius de Trin. VI, 11. über diese arianische Verwerfung des Sabellius so commentirt, Volentes enim nihil inter patrem et filium esse unum divisae a Sabellio unionis crimen exprobrant, cuius unionis divisio non nativitatem intulit sed eundem divisit in virgine: so ist aus diesen dunklen Worten doch so viel zu entnehmen, daß Hilarius Meinung dahin geht, nach Sabellius werde Vater und Sohn erst unterschieden wegen der Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit, und also auch erst seit ihr; welches ganz die Meinung des Beryllus wäre. Allein hierin ist dem Hilarius nicht beizustimmen, der sich nur in die Unterscheidung der *μονὰς* als Quelle aller *περιγραφὴ* in der Gottheit vom Vater nicht finden konnte, welches wie wir unten sehen werden, mehreren begegnet ist. — Diese Meinung des Hilarius geht übrigens aus mehreren Stellen hervor, z. B. ut unius Dei ut putant inviolabilem fidem series ex solido in carnem deducta conservet, dum usque ad virginem pater protensus, ipse sibi natus sit in filium. *de Trin.* I. 16. wo man auch deutlich genug sieht, wie aus Unkunde dieser Unterscheidung Hilarius vom Vater sagt, was er nur von der *μονὰς* hätte sagen sollen.

**) *Σαβέλλιος δὲ .. δεδοικὼς τὴν ἐξ Ἀρείου διαίρεσιν τῇ ἀναιρετικῇ καταπέπτωκε πλάνῃ. Athan. c. Apollin.* — Idcirco ne per hanc occasionem temporis abnegati haeresis unionis irreperet. ... *Hilar. de Synod.* 26.

μονὰς und dem Vater macht, zwar nicht übersehen, aber doch nicht richtig gefaßt ist *). Denn dieses ist wahr, daß dem Sabellius Vater und Sohn aus der *μονὰς* hervorgingen; aber weder würde er gesagt haben daß sie eine *ὑπερκειμένη οὐσία* sei **), noch daß sie im Vater- und Sohnwerden sich theile, welche Theilung der Einheit man ihm nur vorwarf. Nämlich auf den Beryllus zurükkgehend, konnte man die Behauptung dieser Seite allerdings so ausdrükken, daß vor der *ἐνανθρώπησις* der Gottheit keine *ἰδία περιγραφή* derselben gewesen sei. Nur konnte man das Entstehen derselben nicht als eine Theilung derselben darstellen, weil kein anderer Theil da war, welcher gleichsam übrig blieb, wenn man den Sohn hinwegnahm. Denn unmöglich konnte man den Beryllus so mißverstehen, als ob nach der Menschwerdung nun die Gottheit an und für sich nicht mehr vorhanden und von ihr nichts mehr übrig sei als der Sohn und die Gottheit minus Sohn.
Nachdem aber nun Sabellius anfing auch den Vater von 367
der *μονὰς* zu unterscheiden und als eine eigene *περιγραφή* des göttlichen Wesens darzustellen, so meinten sie nun jenen fehlenden anderen Theil gefunden zu haben, und mißverstanden nun den Sabellius, als sei die Gottheit seitdem halb im Vater und halb im Sohne also getheilt, oder wie sie auch hätten sagen können, wenn sie bedachten daß Sabellius doch die *μονὰς* nicht aufhören lasse, als sei sie nun, da sie vorher wahrhaft Eins gewesen, seit der Menschwerdung, wie ja auch der Ausdrukk *υἱοπάτωρ* sich verstehen ließ, ein zusammengeseztes aus Vater und Sohn ***). Dieser Irrthum aber entstand vorzüglich daraus,

*) *ὅταν δὲ εἴπω μίαν οὐσίαν, μὴ δύο ἐξ ἑνὸς μερισθέντα νόει, ἀλλ᾽ ἐκ τῆς ἀρχῆς τοῦ πατρὸς τὸν υἱὸν ὑποστάντα, οὐ πατέρα καὶ υἱὸν ἐκ μιᾶς οὐσίας ὑπερκειμένης.* Homil. 24.

**) Anderwärts Ep. IX. erklärt er selbst die Formel, die hinreichend dem Sabellianismus entgegenstehe, sei *ὅτι οὐ ταὐτὸν τῷ ὑποκειμένῳ πατὴρ καὶ υἱός* — und hätte also auch hier nur sagen sollen *ἐκ μιᾶς οὐσίας ὑποκειμένης.*

***) *οὐχ ἓν ἐκ τριῶν πρᾶγμα συντιθείς.* Athan. c. Sab. Greg. 12.

daß man annahm, Sabellius lehre, der Vater sei sich selbst Sohn geworden *). Doch hätte schon der höchst wahrscheinlich von Sabellius selbst gebrauchte Ausdrukk *πλατύνεσθαι* **) und der vielleicht auch von ihm gebrauchte *ἐκτείνεσθαι* ***) jeden Gedanken an eine Theilung abweisen können. Daß nun Sabellius die Gottheit des Sohnes nicht aus der des Vaters ableitete, das hat auch Basilius richtig erkannt, indem er ihm vorwirft, sein Vater und Sohn wären eigentlich verschwistertes †), welches jedoch auch nicht richtig ist, wenn man es strenge nimmt.
368 Sondern nur die in dem Sohn gesezte *ἰδία τῆς θείας οὐσίας* (oder *τῆς μονάδος*) *περιγραφὴ* war der im Vater verschwistert; unter dem Sohn aber verstand auch Sabellius genau genommen nur den *θεάνθρωπος*, wie man ganz deutlich daraus sieht, daß nach ihm der *λόγος* erst Sohn geworden als er Fleisch geworden ††), und nur dem herrschenden Sprachgebrauch hierin

---

*) dum usque ad virginem pater protensus ipse sibi natus sit in filium. *Hilar. Trin.* I, 16.

**) S. Athanas. c. Arian. Orat. IV.

***) Ebendas.

†) *οὐ γὰρ ἀδελφὰ λέγομεν, ἀλλὰ πατέρα καὶ υἱὸν ὁμολογοῦμεν.* Homil. 34. im Zusammenhang mit der oben angeführten Stelle.

††) *τὸν λόγον ἐν ἀρχῇ μὲν εἶναι λόγον ἁπλῶς· ὅτε δὲ ἐνηνθρώπησε, τότε ὠνομάσθαι υἱόν· πρὸ γὰρ τῆς ἐπιφανείας μὴ εἶναι υἱόν, ἀλλὰ λόγον μόνον.* Athan. c. Arian. Or. IV. 22. Womit auf das genaueste zusammenhängt die Behauptung, daß in dem alten Testamente der Sohn gar nicht vorkomme. *πόθεν δὲ ἄρα τὴν τοιαύτην ὑπόνοιαν ἐσχήκασιν ἐρέσθαι καλόν. φασὶ δὴ διὰ τὸ μὴ εἰρῆσθαι ἐν τῇ παλαιᾷ περὶ υἱοῦ ἀλλὰ περὶ λόγου, καὶ διὰ τοῦτο νεώτερον ὑπονοεῖν τοῦ λόγου τὸν υἱὸν διαβεβαιοῦνται, ὅτι μὴ ἐν τῇ παλαιᾷ ἀλλ' ἐν τῇ καινῇ μόνον περὶ αὐτοῦ ἐλέχθη.* Woraus nun folgt daß Sabellius die Stelle Ps. 2, 7 und andere ähnliche nicht von Christo verstanden habe. Es ist aber noch zu bemerken, daß in des Sabellius eigner Theorie der Ausdrukk *λόγος* sehr zurükktrat, und daß jene Aeußerungen nur im Streit mit der andern Partei vorkommen. Daher auch ungewiß ist, ob sie dem Sabellius selbst oder seinen Nachfolgern angehören, ja es möchte das lezte wahrscheinlicher sein; aber in seinem Geiste sind sie gewiß.

sich fügend konnte Sabellius den Ausdrukk *υἱοπάτωρ* bilden, wenn nicht derselbe sich noch auf eine andere Art rechtfertigen läßt, wovon unten. Ohnerachtet aber die Gottheit in beiden wegen gleichen Verhaltens zur *μονὰς* verschwistert ist, und nicht, wie die andere Seite allgemein sich ausdrükkte, die des Sohnes abgeleitet von der des Vaters: so hatte doch Sabellius, auch nachdem er den Vater von der Gottheit an sich unterschied, ein hinreichendes Recht, die Ausdrükke Vater und Sohn auch in Bezug auf einander beizubehalten. Dies kann aber freilich erst recht eingesehen werden, wenn die in der That höchst schwierige Frage beantwortet ist, auf welche Weise und in welcher Beziehung Sabellius auch den Vater wie den Sohn als eine eigene *περιγραφὴ* der Gottheit dargestellt hat.

Daß dieses überhaupt seine Meinung gewesen, allein aus der Formel *υἱοπάτωρ* schließen zu wollen, wäre allerdings zu viel. Die Sache selbst aber ist nicht nur aus den bereits angeführten Stellen aus Basilius Homil. 24 klar, sondern auch zum Theil aus denen in Ep. 214 und 236, wiewol aus diesen nur in so weit als Vater und Sohn hier gleichgestellt werden; zweifelhaft aber bliebe, wenn wir nur diese allein hätten, ob nicht beides nur bildliche Ausdrükke wären, deren sich die Schrift in verschiedenen Beziehungen bediene. Wiewol man auch hier schon sagen könnte, gewiß sei doch, daß, wenn einer von beiden eine *ἰδία περιγραφὴ* bezeichne, dann auch der andre; nun aber könne unmöglich Sohn auf dieselbe Weise als bildlicher Ausdrukk von der Gottheit gebraucht werden wie Vater, also müsse auch Vater hier etwas anderes als ein bildlicher Ausdrukk sein. Wenn aber nun auch Ausdrükke wie *προσωποποιεῖσθαι ὑπὸ τῆς γραφῆς διαφόρως* *) und ähnliche **) auf eine bloße Darstel-

*) Basil. Ep. 214.

**) *τὸν αὐτὸν θεὸν ἕνα τῷ ὑποκειμένῳ ὄντα πρὸς τὰς ἑκάστοτε παραπιπτούσας χρείας μεταμορφούμενον νῦν μὲν ὡς πατέρα, νῦν δὲ ὡς υἱὸν, νῦν δὲ ὡς πνεῦμα ἅγιον διαλέγεσθαι.* Basil. Ep. 210. 5.

lungsweise der Schrift sich deuten lassen, der vielleicht nichts sonderndes und bestimmtes in der Gottheit zum Grunde läge: so ist dies nicht anwendbar auf die Stellen, wo uns in gar nicht schriftmäßigen Ausdrükken, die aber Sabellius gewiß selbst gebraucht hat, beschrieben werden soll, wie aus der Einheit die Dreiheit wird *). Athanasius zwar argumentirt auch von dieser Stelle aus der Voraussezung, die *μονάς* sei der Vater, und sezt anderwärts auch bestimmt das eine an die Stelle des andern **). Daß dies aber nicht der Ausdrukk des Sabellius selbst ist, erhellt schon daraus, daß wenn Sabellius *μονὰς* und *πατὴρ* so verwechselt hätte, dann auch gar nicht zu erklären wäre, wie Athanasius hätte auf den Verdacht kommen können, den er doch ziemlich bestimmt äußert, es möchte am Ende wol die *μονὰς* des Sabellius etwas anderes sein als der Vater ***). Denn um diese ihm und allen ihm verwandten eben so wie den arianischen Theologen ganz fremde Ansicht aufzufassen, mußten ihm sehr
371 starke und zwingende Ausdrükke vorliegen; wogegen sich sehr gut erklären läßt, wie, wenn sich auch Sabellius hierüber sehr bestimmt geäußert, Athanasius dieses doch als zu ungewohnt nicht habe festhalten können, sondern immer wieder auf seine gewohnte Vorstellungsweise zurükkgetrieben worden sei, und aus derselben den Sabellius erklärt und widerlegt habe. Stellen wir aber auch dieses fest, so ist doch auch mit Berükksichtigung des eben über *υἱοπάτωρ* gesagten noch zweierlei möglich; Sabellius kann entweder den Sohn mit Beryllus für eine eigne *περιγραφὴ*

---

*) *ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς.* Athanas. c. Arian. Or. IV, 12 oder auch *ἐπλατύνθη ἡ μονὰς εἰς τριάδα.* ibid. 14.

**) *οὕτω καὶ ὁ πατὴρ ὁ αὐτὸς μέν ἐστι, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα.* ibid. 25., was er auch gleich darauf noch weiter fortsezt, *ἔσται ὁ πατὴρ λόγος καὶ πνεῦμα ἅγιον, ᾧ μὲν γινόμενος πατήρ, ᾧ δὲ λόγος, ᾧ δὲ πνεῦμα πρὸς τὴν χρείαν ἑκάστου ἁρμοζόμενος, καὶ ὀνόματι μὲν υἱὸς καὶ πνεῦμα, τῷ δὲ ὄντι πατὴρ μόνον.*

***) *ἐκτὸς εἰ μὴ ἡ λεγομένη παρ' αὐτῷ μονὰς ἄλλο τί ἐστι παρὰ τὸν πατέρα.* c. Arian. Orat. IV, 13.

haltend den Vater ihm gleichgestellt haben, und dies ist unsere Meinung; oder er kann auf den Noetus zurükkgehend auch das Sein Gottes in dem Erlöser für etwas vorübergehendes gehalten und auf diese Weise auch den Vater gestellt haben, und dies scheint beinahe die Meinung aller derer zu sein, welche den Beryllus dabei ganz aus dem Spiele lassend von Sabellius nur schlechthin sagen, er habe die Kezerei des Noetus erneuert. Die Annahme aber, daß sich Sabellius auch auf die Verbesserung des Beryllus gestüzt habe und von dieser ausgegangen sei, erscheint durch folgendes hinreichend begründet. In der jezt gewöhnlich dem Vigilius zugeschriebenen Disputation des Athanasius, in welcher gute Kenntnisse von den Bestimmungen sowol als den Vertheidigungsmitteln der verschiedenen Parteien nicht zu verkennen sind, und welche gewiß den Sabellius nicht begünstigt, wird dem Sabellius nur dasselbe vorgeworfen, was Eusebius dem Beryllus vorwirft, daß er nämlich das Vorherbestehen 372
des Sohnes läugne *). Daß aber auch die Menschwerdung ein Sichversenken in das endliche gewesen, worauf ein Zurükkgehen gefolgt sei, wie man solchen Wechsel nach dem Bericht des Theodoretus dem Noetus konnte beilegen wollen, so daß auch die einzelnen Glieder der Dreiheit nur vorübergehende Theophanien wären, dergleichen wird dort dem Sabellius nicht zugeschrieben. Zwar Athanasius giebt dem Sabellius Schuld von den Stoikern gelernt zu haben daß Gott sich abwechselnd ausdehne und zusammenziehe **). Diesem aber stelle ich zunächst wieder den Vigilius entgegen, bei welchem Sabellius grade seinen Gegnern, den personbildenden Theologen, ein solches Sicherweitern und Ausleeren der Gottheit zuschreibt, und dieses als der Einfachheit Gottes zuwiderlaufend vorwirft ***); daher denn

*) Sabellius unam confitendo personam, filium ante cunctorum originem saeculorum subsistere denegavit. *Opp. Athan.* T. II. p. 645.

**) *τοῦτο δὲ ἴσως ἀπὸ τῶν Στωϊκῶν ὑπέλαβε διαβεβαιουμένων συστέλλεσθαι καὶ πάλιν ἐκτείνεσθαι τὸν Θεόν.* c. Arian. Or. IV, 13.

***) Necesse est enim ut se ipsa aut minuendo contrahat, aut dilatando

er selbst dergleichen nicht kann angenommen haben. Betrachtet
man aber ferner jene Stelle des Athanasius genauer, so bezieht
sie sich auf eine Aeußerung des Sabellius über den Sohn, als
ob er in die Einheit zurükkehren und als eigene *περιγραφή*
373 nicht mehr sein werde*). Allein dieser Saz ist offenbar nur
eine von jenen hypothetischen Formeln, die man aufstellt um
dadurch das stärkste zu sagen. Dem Sabellius nämlich und
allen ihm hierin verwandten war es wesentlich zu behaupten,
die Dreiheit sei nichts der Gottheit an und für sich betrachtet
wesentliches, sondern sie sei nur um der Geschöpfe willen und in
Beziehung auf sie. Dieses nun bekannten freilich auch die
Gegner, sofern sie die ganze Lehre von der Dreiheit das Geheimniß
der *οἰκονομία* nannten; aber sie hielten es nicht fest,
sofern sie dann wieder behaupteten, wenn der *λόγος* nicht *οὐσιώδης*
wäre und *ὑφεστώς*, so müßte Gott aus Wesen und Eigenschaft
zusammengesezt sein**). Sonach aber wäre diese Hypostasirung
etwas im göttlichen Wesen selbst nothwendiges von
aller *οἰκονομία* unabhängiges; und einer solchen Demonstration
glaubte sich Sabellius nicht stark genug widersezen zu können,
um das Gleichgewicht zu erhalten zwischen der *μοναρχία*, der
Lehre von der wesentlichen Einheit Gottes, und der *οἰκονομία*
als der Lehre von den auf die Welt und Heilsordnung sich beziehenden
Differenzen in der Gottheit. Diese Opposition aber
konnte Sabellius nicht stärker ausdrükken, als wenn er sagte,
diese durch die *ἐνανθρώπησις* gesezte besondere *περιγραφὴ* des
374 göttlichen Wesens bestehe so sehr nur in Bezug auf uns, daß
wenn wir aufhörten, auch sie aufhören werde. Eigenen Gehalt
an und für sich konnte diese Vorstellung von einem Zurükgehen

---

diffundat.... Quae quoniam simplici illi et ineffabili naturae congruere minime possunt ... cet. *Athan.* II. p. 624.

*) Gewiß den eigenen Worten des Sabellius am nächsten giebt sie uns Athanasius in der Formel *δι' ἡμᾶς γεγέννηται, καὶ μεθ' ἡμᾶς ἀνατρέχει, ἵνα ᾖ ὥσπερ ἦν.* c. Arian. Or. IV. 12.

**) Id. ibid. 2.

des Sohnes in die Einheit für den Sabellius nur haben, falls er etwa auch ein Zurükkgehen aller Geschöpfe in die Gottheit annähme, worauf auch die Widerlegung des Athanasius hinausläuft. Und hieraus ist gewiß auch entstanden was Epiphanius berichtet, Sabellius habe den Sohn einem Strahl verglichen, der von der Sonne ausgehe und in dieselbe auch wieder zurükkkehre *); denn eigentlich konnte er das Aufgenommenwerden Christi in den Himmel nur als eine Veränderung für das menschliche in Christo ansehen, nicht aber als ob das Verhältniß des göttlichen in ihm zu der Gottheit an sich dadurch verändert würde. Und der Unterschied zwischen Sohn und Geist kann für ihn in dieser Hinsicht nur darin bestehen, daß der Sohn auf Erden nur eine kurze Zeit war, nun aber seine Wirksamkeit im Himmel hat, der Geist aber fortwährend die Kirche auf der Erde regiert. Dieses mit jenem vermischend hat Epiphanius sagen können, was Sabellius wenigstens in strengerer dogmatischer Sprache gewiß nicht so gesagt hat. Daß aber Sabellius die Dreiheit nicht für vorübergehende Oscillationen gehalten, das geht auch aus den Bildern hervor, deren er sich bedient. Denn von demjenigen abgesehen, was derselbe Epiphanius eben da mittheilt, daß der Vater sei der Leib, der Sohn die Seele, und
der Geist der Geist, — welches ich, ohnerachtet es auch an einem 376
bessern Orte **) vorkommt, doch so nicht für ächt halten kann, weil, wenn Sabellius das dritte Glied der Dreiheit so weit über das erste gestellt hätte, wie der Geist des Menschen über dem Leibe steht, hievon unter den rechtgläubigen weit mehr Aufhebens würde gemacht und ihm dieses mehr würde verdacht worden sein als alles andere, — stimmt hiezu auch das andere von der Sonne ***), welches er sehr absichtlich scheint dem ge-

*) Haer. LXII, 1.

**) Athanas. c. Sabell. gr. 13.

***) ἢ ὡς ἐὰν ᾖ ἐν ἡλίῳ, ὄντι μὲν ἐν μιᾷ ὑποστάσει, τρεῖς δὲ ἔχοντι τὰς ἐνεργείας· φημὶ δὲ τὸ φωτιστικὸν καὶ τὸ θάλπον καὶ αὐτὸ τῆς περιφερείας σχῆμα. Epiph. ibid., wo indeß das αὐτὸ auch ganz gegen

wöhnlichen, daß nämlich der Vater die Sonne selbst sei, der Sohn dem Strahl gleiche, und der Geist dessen Spize, gegenüber gestellt zu haben. Denn sowol die runde Gestalt, als mit der Bewegung der Sonne zusammenhängend, als die erleuchtende und erwärmende Kraft, sind nicht vorübergehende Erscheinungen, sondern beharrliche Thätigkeiten, welche so lange fortwähren als es lebendige Wesen giebt, auf welche die Sonne sich bezieht und von welchen sie wahrgenommen werden kann. Daher dieses Bild die Meinung des Sabellius von dem Verhältniß der Dreiheit zur Einheit im göttlichen Wesen sehr genügend darstellt; nur muß man nicht wollen die Functionen der einzelnen Glieder
376 der Dreiheit aus jenen drei Kräften der Sonne verstehen; wie denn auch das vielleicht nicht mit Gewißheit behauptet werden kann, daß Sabellius die Dreiheit als *ἐνέργειαι* der Einheit angesehen hat, und nun dieser Ausdrukk an die Stelle der *περιγραφὴ* des Beryllus getreten sei. Wiewol diese Meinung auch noch beschüzt wird durch ein anderes Bild — welches aber auch eben so sehr die Meinung bestätigt, daß er gewiß die Glieder der Dreiheit nicht als etwas vorübergehendes angesehen habe —, wenn er nämlich sagt, die Dreie verhalten sich zu der Einheit wie zu dem Geist in der Kirche die Gaben desselben sich verhalten *); denn die Gaben sind überall wann und wo der Geist

---

den Sinn des Sabellius, der dieses *σχῆμα* auch nur als eine *ἐνέργεια* wollte angesehen wissen, von dem Berichterstatter eingeschwärzt ist, welcher meint, dieses *σχῆμα* sei eben so sehr *αὐτοήλιον*, wie nach seiner Meinung der Vater *αὐτόθεον* ist.

*) *μαίνεται δὲ καὶ παραδείγματι χρώμενος τῇ τοῦ πνεύματος χάριτι· φησὶ γὰρ ὥσπερ διαιρέσεις χαρισμάτων εἰσὶ, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα, οὕτω καὶ ὁ πατὴρ ὁ αὐτὸς μέν ἐστι, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα.* Athan. c. Arian. Or. IV, 25. wo man nur zuerst wieder *θεὸς* oder *μονὰς* sagen muß anstatt *πατὴρ*, und dagegen *πατὴρ* dem *υἱὸς* und *πνεῦμα* beigesellen, und dann sich nicht muß irren lassen durch den Commentar des Athanasius, welcher, sei es nun Unverstand oder Arglist, das Bild nun so behandelt, als sollten die göttlichen Personen auf eben die Weise für die einzelnen Menschen sein, wie die Geistesgaben in den einzelnen Menschen sind.

ist, jede aber ist eine eigene περιγραφὴ desselben, weil seine Kraft in allen dieselbige, doch in jeder auf eine eigene Weise gebunden ist und bestimmt.

Treten wir also, dieses festgestellt, der Frage näher, in welchem Sinne denn nun auch der Vater, unterschieden von der göttlichen Einheit an sich, von Sabellius für eine solche eigene περιγραφὴ des göttlichen Wesens sei gehalten worden: so tritt uns hier zuerst die Stelle des Theodoretus entgegen, welche dem Vater als sein eigenthümliches Geschäft die Gesezgebung anweiseweiset*). Allein offenbar kann man es mit dieser Stelle schon deshalb nicht genau nehmen, weil ἐνανθρωπῆσαι und ἐπιφοιτῆσαι nicht eben so das Geschäft der beiden andern ausdrükken, wie doch die Gesezgebung das Werk und Geschäft des Vaters wäre. Allein wenn wir uns auch der beiden andern Glieder Geschäft aus dem Epiphanius ergänzen wollten**), so könnte doch auch dann die Gesezgebung nicht das ganze Geschäft des Vaters sein, selbst dann nicht, wenn man sagen wollte, was doch eine dreiste und fast aus der Luft gegriffene Behauptung wäre, daß bei Sabellius die τριὰς überhaupt es nur mit den geistigen Wirkungen auf den Menschen zu thun habe. Denn Sabellius wird es gewiß nicht verschmäht haben mit anderen älteren Kirchenlehrern auch die heidnische Weisheit als eine Vorbereitung auf das Christenthum anzusehen, welche also eben so gut als die jüdische Gesezgebung muß dem Vater zugeschrieben werden. Eine andere Stelle bei Hilarius***) giebt auch nur

---

*) τὸν αὐτὸν ὡς πατέρα νομοθετῆσαι, ὡς υἱὸν ἐνανθρωπῆσαι, ἐπιφοιτῆσαι δὲ ὡς πνεῦμα. fab. haeret. III.

**) πεμφθέντα δὲ τὸν υἱὸν καὶ ἐργασάμενον τάντα ἐν τῷ κόσμῳ τὰ τῆς οἰκονομίας τῆς εὐαγγελικῆς καὶ σωτηρίας τῶν ἀθρώπων ... τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα πέμπεσθαι εἰς τὸν κόσμον καὶ καθεξῆς καὶ καθ᾽ ἕκαστα εἰς ἕκαστον τῶν καταξιουμένων, ἀναζωογονεῖν δὲ τὸν τοιοῦτον καὶ ἀναζέειν κ. τ. λ.

***) ... ut in assumto homine se filium Dei nuncupet, in natura vero Deum patrem, et unus ac solus personali demutatione se nunc in alio mentiatur. de Trin. VII, 39.

378 einen dunkeln Schimmer, weil man nicht weiß, ob natura für
φύσις oder οὐσία genommen und auf Gott bezogen ist, daß es
hieße, in seiner eigenen Natur betrachtet heißt er aber der Vater,
oder ob das in natura gegenüberstehen soll dem in assumto ho-
mine und also für κτίσις stehen, so daß es hieße, in der Schöp-
fung betrachtet aber heiße er Gott der Vater. Das erste ist,
da auch Hilarius sich in die sabellische Unterscheidung des Vaters
von der Gottheit an sich nicht finden konnte, ohnstreitig wahr-
scheinlicher; daß aber das leztere demohnerachtet des Sabellius
Meinung ausspricht, davon können uns zwei Betrachtungen über-
zeugen. Erstlich, entweder mußte Sabellius die Schöpfung und
Erhaltung der Welt, soweit beides nicht mit dem Reich der
Gnade zusammenfällt, der Gottheit an sich zuschreiben und kei-
nem von der Dreiheit, oder er konnte sie nur dem Vater beile-
gen. Denn der Sohn als solcher bestand nicht für sich vor sei-
ner Menschwerdung, und so auch der Geist bestand, wenn auch
Sabellius den alttestamentischen und neutestamentischen für den-
selben hielt, doch gewiß nicht vor der Schöpfung des Menschen.
Hätte er aber wirklich der Dreiheit nur die mit der geistigen
Führung des Menschen zusammenhängenden Geschäfte zugetheilt,
alles übrige aber der Gottheit an sich oder der Einheit: so wäre
das von ihm gebrauchte Bild von dem Geist und seinen Gaben
hergenommen gar nicht passend gewesen. Denn der Geist wirkt
nichts als nur durch die Gaben, und also müßte auch die Gott-
heit alles nur wirken durch die Dreiheit, und sonach bleibt nichts
379 übrig als daß Sabellius die Schöpfung und Erhaltung dem
Vater beigelegt habe. Die andere eben dahin führende Betrach-
tung ist diese. Wenn Sabellius Schöpfung und Weltregierung
der Gottheit an sich zugeschrieben hätte, und dem Vater als be-
sonderer περιγραφὴ nur die Gesezgebung und was damit zu-
nächst zusammenhängt: so hätte dadurch seine Lehre eine so sehr
abweichende Physionomie bekommen, daß es dann fast nicht
möglich gewesen wäre, seinen Unterschied zwischen μονὰς und
πατὴρ so ganz zu verfehlen wie es häufig geschehen ist. Dies

konnte nur dann statt finden, wenn er wenigstens in den Wirkungen nach außen dem Vater alles dasjenige zuschrieb was auch die anderen, die eben dadurch am leichtesten verleitet werden konnten zu glauben daß er unter dem Ausdrukk Vater ganz dasselbige verstehe wie sie. Sezen wir nun dieses voraus: so sehen wir auch ein, wie Sabellius für seinen Trinitätsbegriff die Ausdrükke Vater und Sohn so beibehalten konnte, daß das erste Glied der Dreiheit Vater hieß, nicht nur als Schöpfer aller Dinge, sondern auch in Bezug auf das zweite, ohnerachtet er die Gottheit des Sohnes nicht ableitete von der des Vaters. Denn wenn das zweite Glied eine besondere περιγραφὴ — oder um mich so auszudrükken, Phasis — der Gottheit nur war in Bezug auf die Menschwerdung: so hing dieses ab von derjenigen Welteinrichtung, in welcher sich die erste περιγραφὴ manifestirte; und dieses Abhängigkeitsverhältniß konnte allerdings durch die Ausdrükke Vater und Sohn sehr füglich bezeichnet werden. Ja wenn nur erst im allgemeinen feststand daß Sohn Gottes eigentlich der Gottmensch sei: so konnte uneigentlich und 380
der Accommodation wegen Sabellius auch von der Gottheit in dem Erlöser den Ausdrukk Sohn gebrauchen, wenn sie gleich dieselbige war wie die im Vater, weil ihr irgend ein besonderes ὄνομα, wollen wir es vor der Hand auch nur so nennen, doch nur zukam, sofern sie in der von der Welteinrichtung abhängigen einzelnen Person ihren besonderen Siz hatte.

Wie lange nun Sabellius sich mit einer solchen Lehre von Vater und Sohn als zwei einander gleichen besondern Nennbarkeiten ὀνομασίαι in der Gottheit begnügte, ohne ihnen den Geist hinzuzufügen, davon können wir nichts wissen. Nur daraus, daß, wo Athanasius und Basilius am ausführlichsten gegen Sabellius und seine Anhänger sprechen, fast immer nur vom Vater und Sohn die Rede ist, der Geist aber nur selten und fast nur beiläufig vorkommt, dürfen wir nicht schließen daß Sabellius auch die längste Zeit über und in den meisten seiner Reden und Schriften nur jene beiden behandelt habe. Vielmehr wie wir

nicht nach einer besonderen Ursache fragen dürfen, welche den Sabellius bewogen habe, auch den Geist dem Vater und Sohn zu gleichen Rechten beizugesellen, sondern uns genügt daß dieses in dem allgemeinen Entwikklungsgange des Christenthums gelegen: eben so müssen wir es natürlich finden, daß man sich von beiden Seiten weit mehr mit Vater und Sohn lange Zeit hindurch beschäftiget hat, da sich hier eine größere Menge höchst bedeutender Punkte zur Discussion darboten. Da nun späterhin gegen Sabellius am meisten im Zusammenhang mit den arianischen Streitigkeiten polemisirt wurde: so war auch weit mehr Veranlassung seine Ansichten über Vater und Sohn anzuführen und zu widerlegen, wobei denn des Geistes wenig erwähnt wurde. In Bezug auf diesen sind wir daher auch fast nur an die bereits angeführten zwei Stellen gewiesen, die bei Epiphanius, wo der Geist mit der erwärmenden Kraft der Sonne verglichen wird, und die bei Athanasius, wo der Geist selbst mit seinen Gaben als Bild der ganzen göttlichen Einheit und Dreiheit gebraucht wird. In der ersten wird der Geist als in unmittelbarer Beziehung auf die einzelnen Menschen dargestellt, welches aber durch die lezte bei genauer Betrachtung berichtiget wird. Denn wenn der Geist an sich in dem einzelnen Menschen als solchem ist: wie soll man ihn auf der einen Seite von den Gaben unterscheiden, welche alles sind, was in dem einzelnen Menschen auf seine Rechnung könnte geschrieben werden, und wie soll er auf der andern Seite, wenn selbst so, nenne man ihn nun zertheilt oder vervielfältigt, ein Bild der absoluten göttlichen $\mu o \nu \acute{\alpha} \varsigma$ sein? Daher können wir uns des Sabellius Meinung nicht anders darstellen als folgendermaßen. Daß der h. Geist nur in den gläubigen wirksam sei, gab die andere Seite der Theologen auch zu; aber Sabellius konnte sich den Geist nicht in den einzelnen als solchen denken, sonst hätte er sich ihn vielfältig denken müssen, und da die Gottheit dieselbe war in allen Gliedern der Dreiheit, so wäre dann jeder einzelne ein Christus gewesen. Er konnte sich ihn also nur denken in der Gesammt-

heit der gläubigen in der Kirche, den Einen in der Einen. Aber 381
jedes geistige Vermögen der gläubigen, mit welchem sich der Geist des ganzen verbinden konnte, wurde ein eigenes *χάρισμα*, eine eigene Wirksamkeit des Geistes, dessen Wesen darin auf eine eigene Weise umschrieben war. Und dieses richtig angewendet kann nun die ganze Vorstellungsweise des Sabellius nothdürftig erläutern. Der Geist wird nur dadurch *χάρισμα*, daß er sich mit einer menschlichen Seelenkraft oder Function einiget und sich durch dieselbe kund giebt; eben so demnach kann auch die schlechthin einfache Einheit des göttlichen Wesens nur ein *σχῆμα* oder ein *πρόσωπον* in dem Sinne des Sabellius *) werden, indem sie sich mit einem andern einigt, aber ohne dadurch in sich selbst etwas anderes zu werden, wie auch der Geist einer und derselbige ist in allen Gaben. Die Eine selbige Gottheit also, indem sie sich mit der Person des Erlösers einiget und sich durch denselben kund giebt, wird und ist sie das zweite *πρόσωπον*, aber ohne in sich selbst etwas anderes zu sein oder geworden zu sein; welches auch so ausgedrükkt wird, daß vor der Person des Erlösers dies zweite *πρόσωπον* als ein solches *κατ' ἰδίαν τῆς θείας οὐσίας περιγραφὴν* nicht bestanden habe. Nun aber besteht es fort, und die Eine selbige Gottheit thut sich darin als ein besonderes kund, so lange als die Person des Erlösers fortbesteht, oder auch, wie wir oben gesehen, so lange sein Geschäft fortgeht; und alle Tugenden und Thätigkeiten des 382
Erlösers, indem sich dieses zweite *πρόσωπον* in demselben kund giebt, verhalten sich zu demselben wie sich die *χαρίσματα* zu dem Geiste verhalten. Eben so, indem die Eine und selbige Gottheit sich mit der Kirche einiget, wird sie das dritte *πρόσωπον*, der Geist welcher sich kund thut durch die Fülle der organisch in einander greifenden Gaben; an und für sich aber auch

*) *ἐπεὶ τόνγε ἀνυπόστατον τῶν προσώπων ἀναπλασμὸν οὐδὲ ὁ Σαβέλλιος παρῃτήσατο, εἰπὼν τὸν αὐτὸν θεὸν ἕνα τῷ ὑποκειμένῳ ὄντα κ. τ. λ.* Basil. Ep. 210.

unverändert und ungetrennt dieselbe Eine Gottheit, welches ebenfalls so konnte und mußte ausgedrükkt werden, daß der Geist nicht als ein eigenes πρόσωπον bestanden habe, ehe das ganze war, worin die Gottheit auf besondere Weise seiend und wirkend der Geist ist, nämlich die Kirche. Woraus man noch sieht, daß ob Sabellius den Geist im alten Testament für das πνεῦμα ἅγιον in diesem Sinne hielt oder nicht, nur davon kann abgehangen haben, ob er die Kirche für dieselbige hielt oder nicht. Und nun ist uns nur noch auf den Vater zurükkgehend die Frage übrig, wenn dieser sich auch nach Sabellius als ein solches πρόσωπον zu der μονὰς verhielt wie die andern beiden, womit denn mußte die Gottheit eines werden und sein, um Vater zu heißen? Ohne alle bestimmte Spuren sind wir bei Beantwortung dieser Frage uns selbst überlassen, und können also nur der Analogie folgen. Wenn also das zweite πρόσωπον sein ganzes Geschäft vollbringt in der Person des Erlösers seiend, und der Geist das seinige, nämlich die einzelnen Menschen zu beleben und zu heiligen, vollbringt, indem er in der Kirche ist; das Geschäft des Vaters aber wie wir gesehen die Schöpfung und Er-
334 haltung ist und die Gesezgebung, welche hier symbolisch alles vertritt was auch geistig ohne die Erlösung und diese nur vorbereitend gewirkt werden kann: so wird wol nichts übrig sein als zu sagen, indem die Eine und selbige Gottheit sich mit der Welt einigt, wird sie Vater, das erste πρόσωπον, erkennbar aus allen durch dasselbe beseelten den organischen Weltzusammenhang bildenden Kräften, welche sich zu dem Vater verhalten wie die χαρίσματα zu dem Geiste. Ehe aber, wenn man sich das denken kann, die Gottheit mit der Welt vereiniget war, wäre sie auch nicht Vater gewesen, sondern die reine in sich selbst bleibende, aber auch durchaus nicht kund gegebene göttliche Einheit. Dieses möge aber niemand so verstehen, als werde angenommen, die Welt sei vorher gleichsam neben der Gottheit, wenn gleich nur nach Art des Anaxagoras vor dem νοῦς als elementarisches Chaos gewesen, und hernach erst habe die Gottheit sich ordnend

mit ihr geeiniget. Denn dies wäre ganz gegen die Analogie, da ja auch nach Sabellius nicht die Person des Erlösers vorher da war und hernach die Gottheit sich mit ihr einigte, sondern die Person wurde als die Einigung wurde; und eben so war auch die Kirche nicht und hernach einigte sich die Gottheit mit ihr, sondern das Entstehen der Kirche und das Geistwerden der Gottheit war eins. Und so ist jedes Personwerden der Gottheit auch das zweite und dritte schöpferisch: wievielmehr noch wird es mit dem ersten sich so verhalten, und das Entstehen der Welt mit dem Vaterwerden der Gottheit zusammenfallen. Hat nun Sabellius, worüber wir nichts wissen, auch nicht einmal ob überhaupt die Frage bei ihm zur Sprache gekommen, eine Schöpfung 385
der Welt in der Zeit angenommen: so ist alsdann das erste Glied der Dreiheit auch darin den andern beiden gleich, daß es vor diesem Anfangspunkt gar nicht als eine besondere Umschreibung bestanden hat. Hat er aber die Welt ewig gesezt, so wäre das einzige, worin sich der Vater von Sohn und Geist unterschiede, dieses, daß leztere beide einen zeitlichen Anfangspunkt hatten, ersterer aber nicht. Aber auch in diesem Falle, der jedoch nicht wahrscheinlich ist, würde doch diese Ungleichheit verschlungen durch das ganz gleiche Verhalten aller drei Glieder gegen die Einheit. Dieses Verhältniß selbst nun ließe sich wol in dem Sinne des Sabellius nicht besser darstellen, als indem wir sagen, daß das höchste Wesen an und für sich und abgesehen von dieser Dreiheit, die *μονάς*, auch ganz in sich selbst sein würde und allen andern gänzlich unbekannt, daß es aber so auch nur sein könne, sofern nichts außer ihm wäre. Die Dreiheit aber ist der offenbare Gott und jedes Glied derselben eine eigene Weise der Offenbarung; die Gottheit aber in einer jeden von ihnen nicht eine andere, sondern nur dieselbige Eine, die uns aber nie an und für sich, sondern nur als das in diesen dreien selbige kund wird. Daher auch wenn Sabellius eine Schriftstelle so erklärt, als ob sich darin der Unterschied der einzelnen Glieder der Dreiheit aufhöbe, schreibt er dieses, wenn es auch Worte Christi sind,

366 der in sich bleibenden Gottheit zu *); so daß man sagen kann, der Gegensaz zwischen dem verborgenen Gott und dem offenbaren sei in Verbindung mit einer Trinitätsvorstellung nicht vollständiger und schärfer durchzuführen als mit der des Sabellius, nach welcher nämlich beides so zusammenfällt, daß die ganze Dreiheit der offenbare Gott ist, das göttliche Wesen aber an und für sich in seiner Einheit ist der verborgene Gott. Wie aber dieses bei weiterer Ausbildung auf die Lehre von den göttlichen Eigenschaften von entschiedenem Einfluß gewesen wäre, wenn fest gestanden hätte daß die Gottheit an sich eine unaussprechliche einfache Natur sei, von der also auch nie gesagt werden könne daß sie aus Wesen und Eigenschaften zusammengesezt sei, und alle Eigenschaften nur einem der drei προσώπων zukommen könnten, oder auch allen dreien als solchen gemeinschaftlich, das darf wol nur erwähnt werden um sogleich jedem einzuleuchten, so wie auch daß alles dieses immer in einem nie zu beruhigenden Schwanken bleiben mußte, wenn die Gottheit an sich, αὐτόθεος, und der Vater, eine von den drei Personen, identificirt wurden. Eben so scheint es als ob, wenn man die Analogie festhält daß alle lebendigen Kräfte in der Welt sich zu dem Vater verhalten müssen wie die Gnadengaben in der Kirche zu dem Geist, alsdann die Lehre von der Sünde und der Gnade in ihrem Gegensaz gegen einander einen bestimmteren und einfacheren Ausdrukk würde erhalten haben, als unter dem
367 Einfluß der athanasianischen Vorstellung möglich war; ja man könnte vielleicht auch sagen daß dann eine genauere und unbeweglichere Mitte wäre gefunden worden zwischen der manichäisirenden γνῶσις, welche den δημιουργὸς und den Vater Jesu Christi für verschieden hielt, und der ebionitischen αἵρεσις, welche das Christenthum nur als eine Reinigung des Juden-

*) Id sine dubio restat intelligi, ut unus idemque in se ipso manens de se ipso singulariter dicere videatur, Ego in patre et pater in me, et qui me vidit, vidit et patrem. *Disput. Opp. Athan.* II. p. 644.

thums ansah. Doch dies bedürfte beides einer weitern Ausführung, welche hier nicht kann gegeben werden.

Daß aber Sabellius auf das eifrigste darauf dringen mußte, daß sein verborgener Gott oder die *μονὰς* und sein offenbarer Gott oder die *τριὰς* nicht verschieden waren sondern derselbige, das versteht sich von selbst; denn je reiner seine Theologie sich von fremder Weisheit hielt, da ja sie auf die stoische oder herakleitische Schule zurükzuführen nur gegnerische Fantasie war, desto mehr mußte er dem Interesse des Glaubens vollkommen zu genügen suchen, welches ohne diese Festsezung in eine fast unheilbare Spaltung gerathen oder vielmehr in derselben geblieben sein würde. Daher auch konnte er mit dem vollsten Rechte sich des Ausdrukks bedienen, die Glieder der Dreiheit seien *ὁμοούσιοι*, wie es denn auch scheint als ob er zuerst sich dieses Wortes in einem genauen schulmäßig bestimmten Sinne bedient habe*): denn daß seine Formel solle *μονοουσία* gewesen sein, zu

*) Aus *Hilar. de Synod.* 86. (Male homousion Samosatenus confessus est.... octoginta Episcopi olim respuerunt) könnte man zwar schließen daß Paul von Samosata sich dieses Ausdrukks selbst bedient habe und also eine Homousie des Vaters und Sohnes angenommen; ja mehrere Stellen des Hilarius über ihn (ebend. 81 und 82) scheinen dies zu bestätigen. Allein man muß wol der Meinung den Vorzug geben, daß Hilarius eine falsche Vorstellung von Paulus Meinung gehabt hat, und daß dieser vielmehr auf der Seite des Artemon und Theodotus im wesentlichen gestanden. Daher man sich nur an dasjenige halten muß, womit auch Athanasius de Synod. 43. *οἱ τὸν Σαμοσατέα καταχρίναντες ἐπίσκοποι γράφοντες εἰρήκασι μὴ εἶναι ὁμοούσιον τὸν υἱὸν τῷ πατρὶ* übereinstimmt, und dieses (mit Athanas. ibid. 45 und 47. *τοῦ Παύλου σοφίζεσθαί τε θέλοντος καὶ λέγοντος, εἰ μὴ ἐξ ἀνθρώπου γέγονεν ὁ Χριστὸς θεὸς, οὐκοῦν ὁμοούσιός ἐστι τῷ πατρὶ κ. τ. λ.*) so verstehen, daß Paulus seinen Gegnern gesagt, wenn sie seine Meinung bestreiten wollten, müßten sie annehmen daß der Sohn gleiches Wesens sei mit dem Vater, welches aber jene auch nicht gewollt. Daß aber Paulus diesen Ausdruk nicht etwa selbst erfunden, berichtet der zuerst angezogene Schriftsteller, welcher lehrt daß auch Dionysius von Alexandrien schon diesen Ausdruk verworfen, und zwar *ἔμπροσθεν*

haben einige nur aus Mißverstand angenommen *). Wenn
380 aber Basilius **) ihm das Recht bestreitet sich dieses Ausdrukks zu bedienen und denselben seiner Partei vindiciren will: so beruht dieses auf einer Erklärung des Wortes, die weder grammatisch begründet ist, noch den Sprachgebrauch anderer Kirchenlehrer für sich hat. Denn nach dieser Erklärung wäre zwar der Sohn dem Vater ὁμοούσιος nach der nicäischen Vorstellung,

---

πολὺ τῶν ἑβδομήκοντα τῶν καθελόντων τὸν Σαμοσατέα ibid. Wer also hat ihn gebraucht, gegen den Dionysius ihn verworfen? Offenbar Sabellius, an welchen man auch allein denken kann bei der Stelle des Basilius νῦν μὲν ἀναιρῶν τὸ ὁμοούσιον διὰ τὸν ἐπ' ἀθετήσει τῶν ὑποστάσεων κακῶς αὐτῷ κεχρημένον. Ep. IX. 2. Weiter aber geht wenigstens ein dogmatischer Gebrauch des Wortes nicht zurükk.

*) οὔτε γὰρ υἱοπάτορα φρονοῦμεν ὡς οἱ Σαβέλλιοι λέγοντες μονοούσιον καὶ οὐχ ὁμοούσιον καὶ ἐν τούτῳ ἀναιροῦντες τὸ εἶναι υἱόν. Athan. Exp. fid. 2. wo aber λέγοντες nicht mit Σαβέλλιοι, sondern mit φρονοῦμεν zu verbinden ist, wie der ganze Zusammenhang deutlich genug zu erkennen giebt.

**) ὅταν γὰρ εἴπω μίαν οὐσίαν, μὴ δύο ἐξ ἑνὸς μερισθέντα νόει ... οὐ γὰρ ἀδελφὰ λέγομεν κ. τ. λ. Homil. 4. Doch scheint dies vorzüglich gegen die Einwendung zu gehen, welche Paul von Samosata seinen Gegnern machte, daß wenn der Sohn ὁμοούσιος sei dem Vater, alsdann eine über beiden liegende (ὑπερκειμένη) οὐσία angenommen werden müsse, in die sich beide getheilt hätten. Man vergleiche Athanas. de Synod. 45. οὐκοῦν ὁμοούσιός ἐστι τῷ πατρί, καὶ ἀνάγκη τρεῖς οὐσίας εἶναι, μίαν προηγουμένην, τὰς δὲ δύο ἐξ ἐκείνης. Recht als wenn er ihnen den Sabellianismus vorgeworfen hätte, so wie Basilius ihn darstellt, die μονὰς als οὐσία ὑπερκειμένη und Vater und Sohn aus derselben abgetheilt. Allein bestimmter sagt Basilius dasselbe in Bezug auf Sabellius Ep. 52. Denn nachdem er ausdrükklich die Bedeutung des Wortes so beschränkt, οὐ γὰρ τὰ ἀδελφὰ ἀλλήλοις ὁμοούσια λέγεται, ὅπερ τινὲς ὑπειλήφασιν· ἀλλ' ὅταν καὶ τὸ αἴτιον καὶ τὸ ἐκ τοῦ αἰτίου τὴν ὕπαρξιν ἔχον τῆς αὐτῆς ὑπάρχῃ φύσεως, ὁμοούσια λέγεται, welches auch noch zunächst gegen die Darstellung des Paulus geht, fährt er fort, αὕτη δὲ ἡ φωνὴ — also doch offenbar in demselben Sinne — καὶ τὸ τοῦ Σαβελλίου κακὸν ἐπανορθοῦται. ἀναιρεῖ γὰρ τὴν ταυτότητα τῆς ὑποστάσεως καὶ εἰσάγει τελείαν τῶν προσώπων τὴν ἔννοιαν. οὐ γὰρ αὐτό τι ἐστιν ἑαυτῷ ὁμοούσιον, ἀλλ' ἕτερον ἑτέρῳ.

weil er von dem Vater seinen Ursprung hat, aber der heilige Geist wäre nicht dem Sohn *ὁμοούσιος*, weil er nicht von ihm, sondern auch von dem Vater seinen Ursprung hat, Sohn und Geist vielmehr wären einander gewissermaßen *ἀδελφοὶ* und also gewiß nicht *ὁμοούσιοι*; dann aber auch *ὁμοούσιος* nichts gleichmäßig auf alle Glieder der Dreiheit anwendbares, wie doch be- 390
hauptet werden will. Mit dieser einen Erklärung stimmt aber wol kein Ort irgend einer Schrift zusammen, der für unabhängig von dieser sonderbren Aeußerung des Basilius gehalten werden kann *). Daß aber dieser Kirchenlehrer sagt, der Ausdrukk *ὁμοούσιος* führe auf eine bestimmte Begrenzung der *προσώπων*, das allerdings läßt sich Sabellius wol gefallen. Denn wie hätte er selbst diejenigen verwerfen können, welche Vater Sohn und Geist läugnen **), wenn er selbst sie nicht unterschieden hätte, da jedes Nichtunterscheiden allemal das Läugnen des einen oder des andern gewesen wäre. Auch geht aus dem bisherigen hoffentlich zur Genüge hervor, wie bestimmt Sabellius die Glieder seiner Dreiheit unterschied, und wie genau man noch im Stande ist bei richtiger Verfolgung der wenigen Spuren einer jeden ihr eigenthümliches Gebiet in seinem Sinne anzuweisen. Wenn demohngeachtet nicht zu läugnen ist, daß seine Gegner bald ihm zugestehen daß er drei *πρόσωπα* angenommen, und ihn nur tadeln daß er ihnen keine eigene *ὑπόστασις* zugestehe, bald wieder ihn beschuldigen daß er nur Ein *πρόσωπον* annehme, dem er nur in verschiedenen Hinsichten verschiedene Na- 391

*) Greg. Thaum. de fide 2. *ὁμοούσιον λέγεται τὸ ταυτὸν τῇ φύσει καὶ τῇ ἀϊδιότητι ἀπαραλλάκτως.* Pseudo-Athan. Dial. I. de Trin. II. *ὁμοούσιόν ἐστιν ὃ τὸν αὐτὸν ἐπιδέχεται λόγον τῆς οὐσίας· οἷον ἄνθρωπος ἀνθρώπου οὐδὲν διαφέρει, καθὸ ἄνθρωπός ἐστιν .... οὕτω καὶ θεὸς θεοῦ οὐδὲν διαφέρει, ᾗ θεός ἐστιν.* Und überall kann man nur dieses finden.

**) Ego tibi Sabellium lego anathema dicentem his qui patrem et filium et spiritum sanctum ausi sunt denegare. *Bibl. max. patr. Lugd.* VIII. p. 204.

men beilege *): so scheint es damit so zusammenzuhängen. Sowol insofern als die Dreiheit sich zur Einheit verhält wie der offenbare Gott zu dem verborgenen, als auch sofern jedes Glied der Dreiheit nur aus der Einigung der Gottheit mit einem andern entsteht, wie die *χαρίσματα* aus der Einigung des *πνεῦμα* mit dem intellectuellen Vermögen des Menschen, in beider Hinsicht verhält sich jedes Glied der Dreiheit zur *μονὰς* wie ein äußeres zu seinem inneren. Dieses Verhältniß wird ausgedrükkt auch durch das *πλατύνεσθαι*. Denn für die Gottheit als simplex natura giebt es kein anderes räumliches Bild als den Punkt. Soll aber dieser kund werden, so kann das nur gesche-
392 hen indem Inhalt oder Oberfläche entsteht, welche auf den Punkt bezogen wird, der nun in dieser Beziehung, nicht aber an sich, ins Bewußtsein kommt. Es sind also zusammenhängende bildliche Ausdrükke, daß das gleichsam Entstehen eines Gliedes der *τριὰς* als ein *πλατύνεσθαι* beschrieben wird, das entstandene aber als ein *πρόσωπον*: denn jedes ist ein besonderes dem Bewußtsein zugewendetes Antliz gleichsam, in welchem das innere oder der Mittelpunkt zum Bewußtsein kommt durch nothwendige

---

*) Für das erste ist außer den bereits angeführten Stellen vorzüglich noch zu merken *Ἰουδαϊσμός ἐστιν ὁ Σαβελλισμὸς ἐν προσχήματι χριστιανισμοῦ τῷ εὐαγγελικῷ κηρύγματι ἐπεισαγόμενος· ὁ γὰρ ἓν πρᾶγμα πολυπρόσωπον λέγων πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα κ. τ. λ.* Basil. Ep. 210, 3. Stellen von der andern Art sind z. B. *καὶ τοὺς λέγοντας δὲ τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα καθ' ἑνός καὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματός τε καὶ προσώπου τὰ τρία ὀνόματα ἀσεβῶς ἐκλαμβάνοντας .... τοιοῦτοι γάρ εἰσιν οἱ πατροπασσιανοὶ μὲν παρὰ Ῥωμαίοις, Σαβελλιανοὶ δὲ καλούμενοι παρ' ἡμῖν.* Athan. de Synod. 26. in der *πίστις διὰ πολλῶν* VII. — *μία ὑπόστασις καὶ ἓν τριώνυμον πρόσωπον.* Theod. fab. haer. — *καὶ τοὺς μὲν (τοῦ Σαβελλίου) Ἰουδαίων οὐδὲν ἄμεινον διακειμένους εὑρήσει, πλὴν ὅσον ὑπὲρ ὀνομάτων διαφέρονται μόνον.* Chrysost. de Sacerdot. IV. T. I. p. 409. — *Σαβέλλιος γοῦν ὁ Λίβυς .... τὴν ἀπὸ τῶν ῥημάτων τούτων ἐγγύτητα πρὸς τὸν γεγεννηκότα ἐμφαινομένην εἰς ἀσεβείας ὑπόθεσιν καὶ ἑνὸς προσώπου καὶ μιᾶς ὑποστάσεως ὑπόνοιαν ἔφρασεν.* Id. Hom. c. Anom. VII, 4. T, I. p. 507.

Voraussezung. Jedes χάρισμα ist gleichsam ein πρόσωπον des πνεῦμα, aber das aus ihnen allen auch nur als nothwendige Voraussezung zusammengeschaute πνεῦμα ist eben so ein πρόσωπον der Gottheit. Insofern nun nahm Sabellius drei πρόσωπα an, weil er als Christ nur diese drei Kundgebungen der Gottheit anerkannte, diese aber auch bestimmt von einander unterschied. Diese bestimmte Unterscheidung nun war ihm die τελεία τῶν προσώπων ἔννοια; denn der Sohn war ihm nicht der Vater, weil mit anderem geeiniget und in anderer bestimmter Wirksamkeit beschlossen, und nur Mißverstand aus Nichtunterscheidung der μονὰς und des Vaters hervorgegangen konnte ihm das Gegentheil Schuld geben, aber die Gottheit des Sohnes und des Vaters war ihm dieselbige. Wenn nun aber die Kirchenlehrer von der andern Seite mit jenen Demonstrationen auftreten, daß λόγος und σοφία müßten οὐσιωδῶς hervortreten, weil Gott συνθετὸς sein würde, wenn dies nicht wäre *), so sah hierin Sabellius auch mit Recht den Untergang der christlichen τριάς, weil man so viel solcher γεννήματα aufstellen müsse, 393
als sich göttliche Vollkommenheiten annehmen ließen; und wenn jene dann noch wollten, die Gottheit des λόγος solle eine andere abgeleitete sein, so müßte er dann sagen daß er auf solche Weise und in diesem Sinne nicht könne mehrere πρόσωπα annehmen **). Daß er selbst aber jemals sollte gesagt haben, es gebe nur Ein göttliches πρόσωπον, glaube ich nicht, ausgenommen von der Zeit vor der Menschwerdung des Sohnes. Es wäre auch selbst gegen die Bedeutung, welche seine Gegner nicht ohne Gehässigkeit ihm für den Ausdrukk πρόσωπον unterlegen, es bedeute nämlich bei ihm nur eine Rolle welche die Gottheit ge-

---

*) S. *Athan. c. Arian.* Or. IV, 1. 2.

**) Ne ... duos nihilominus deos separatim distinctos adserere convincaris, aut ... nescio quam personarum biformitatem portento alicui similem. *Disput. Opp. Athan.* II. p. 644.

gen uns spiele *); denn wer nur Eine Rolle spielt, der spielt eigentlich keine. Mehr hat allerdings Sabellius gemeint, wenn auch er die drei *πρόσωπα* nennt: denn die Einigung mit anderem bringt auch ein anderes bestimmtes Geschäft, daß ich so sage, mit sich, welches Wahrheit ist und nicht Spiel; wie dieses auch durch die Worte des Basilius hindurchschimmert; wahrscheinlich aber ist doch der Ausdrukk *πρόσωπον* ihm nicht eigen, sondern
394 er borgt ihn nur von den Gegnern, wie im Gegentheil diesen wahrscheinlich das *πλατύνειν* nicht eignet **), sondern nur von Sabellius geborgt ist.

Dem Bestreben, den Gegensaz zwischen Sabellius und der kirchlichen Lehrweise in der Sprache der lezteren festzustellen, steht überhaupt das schwankende in dieser Sprache sehr im Wege. Vorzüglich müssen wir uns an die Ausdrükke halten *οὐσία*, *ὑπόστασις* und *πρόσωπον*. Beide Theile sind darin einig, durch *οὐσία* dasjenige zu bezeichnen, was in den Dreien die Einheit repräsentirt; nur will Sabellius sich nicht mit einer gleichsam schlaffen und losen Einheit des Wesens begnügen. Denn dem Sabellius genügt nicht an einer Gemeinsamkeit des Wesens in den Dreien ***), sondern er erkennt nur Eines in ihnen, und dieses Eine Wesen soll nach ihm auch nicht in den

---

*) *καὶ νῦν μὲν τὰς πατρικὰς ἑαυτῷ περιτιθέναι φωνάς, ὅταν τούτου καιρὸς ᾖ τοῦ προσώπου, νῦν δὲ τὰς υἱῷ πρεπούσας, ὅταν πρὸς τὴν ἡμετέραν ἐπιμέλειαν ἢ πρὸς ἄλλας τινὰς οἰκονομικὰς ἐνεργείας ὑποβαίνῃ· νῦν δὲ τὸ τοῦ πνεύματος ὑποδύεσθαι προσωπεῖον κ. τ. λ.* *Basil.* Ep. 214. — Non enim hic per demutationem nominum atque specierum filius, qui via est et veritas et vita, mimis theatralibus ludit, cet. *Hilar. de trinit.* VII, 39.

**) *οὕτως μὲν ἡμεῖς εἴς τε τὴν τριάδα τὴν μονάδα πλατύνομεν ἀδιαίρετον, καὶ τὴν τριάδα πάλιν ἀμείωτον εἰς τὴν μονάδα συγκεφαλαιούμεθα.* So sagt Dionysius bei *Athan. de sent. Dion.*

***) *ὥσπερ ὁ τὸ κοινὸν τῆς οὐσίας μὴ ὁμολογῶν εἰς πολυθεΐαν ἐκπίπτει.* *Basil.* Ep. 210.

Dreien sein wie in gleichartigen Dingen die Art ist *). Daher wie er sich für die Bezeichnung der einzelnen Glieder der *τριὰς* auch das *πρόσωπον* nach der oben gegebenen Erklärung gefallen ließ, so war der Hauptstreit fixirt in dem mittlern Ausdrukk *ὑφεστάναι* und *ὑπόστασις*. Denn Sabellius behauptete, wie die Gottheit nur Ein Wesen habe, so sei sie auch nur Eine Substanz, worin allerdings liegt, daß in ihr der Gegensaz zwischen dem allgemeinen und einzelnen aufgehoben sei, da wie 305
man *οὐσία* und *ὑπόστασις* unterscheidet, das leztere Wort immer die Selbständigkeit des einzelnen anzeigt. Seine Gegner nun erklärten, wer nicht das eigenthümliche verschiedener Hypostasen annähme in der Gottheit, der könne die Gottheit des Sohnes nicht anerkennen und judaisire also **). Er hingegen, wer die Gottheit in dem Sohn für eine andere halte als die im Vater, und das wäre sie wenn sie als solche ein *ἰδιάζον* hätte ***), der seze eben dadurch mehrere Götter, wenn auch mit demselben göttlichen Wesen. Darum konnte er auch die drei *πρόσωπα* nur als *ἀνυπόστατα* zugeben; weshalb die Gegner, in denen sich einmal die Vorstellung von hypostasirten *προσώποις* festgesezt hatte, seine Ansicht zum Theil auch so darstellten, als nähme er nur Ein *πρόσωπον* an, dem er nur mehrere Namen gäbe †). Auch darin kann etwas wahres sein; denn es läßt sich wol denken, daß Sabellius gesagt habe, was für uns ein *πρόσωπον* sei, das sei für die *μονὰς* selbst, die gar keine reale

---

*) *τριῶν γε κατὰ ἀλήθειαν ὑφεστώτων ἓν τὸ εἶδος ἐννοῶμεν.* *Athan.* c. *Sab. Greg.* 12.

**) *ὁ τὸ ἰδιάζον τῶν ὑποστάσεων μὴ διδοὺς εἰς τὸν Ἰουδαϊσμὸν ὑποφέρεται.* *Basil.* Ep. 210, 5.

***) indiscretae et indissimilis in patre et filio naturae impie arripuit unionem. *Hilar. de Trinit.*

†) *εἰ δὲ τὸ ἓν διώνυμον, Σαβελλίου τὸ ἐπιτήδευμα.* *Athan. c. Ar.* Or. IV, 9. — *ἓν τριώνυμον πρόσωπον.* *Theodoret.* l. c.

Mannigfaltigkeit zulasse, nur ein *ὄνομα*, wodurch er scheinen konnte auf das kräftigste jene ursprüngliche und ewige Objectivität der Glieder der Dreiheit zu läugnen, welche der Widerpart
396 durch den Ausdrukk, daß jedes derselben eine eigene *ὑπόστασις* sei, behauptete. Nur kann niemals Sabellius *ὄνομα* und *πρόσωπον* in Verbindung mit einander jenes als Vielheit und dieses als Einheit gebraucht haben.

Betrachtet man nun den Streit von diesem Mittelpunkte aus, auf welchen alles von allen Enden hinweiset: so scheint er ganz darauf hinauszulaufen, daß Sabellius behauptet, die Dreiheit sei nur etwas in Bezug auf verschiedene Wirkungsarten und Wirkungskreise der Gottheit, indem sie als weltregierend in ihrer allgemeinen Wirkung auf alles endliche Sein Vater sei, als erlösend aber in ihrer besonderen Wirkung in der Person Christi und durch sie sei sie Sohn, als heiligend aber in ihrer gleichfalls besonderen Wirkung in der Gesammtheit der Gläubigen und als Einheit derselben sei sie Geist. Wogegen nun die kirchlich gewordene Lehrweise behauptet, die Dreiheit sei etwas in der Gottheit rein innerlich und urspünglich gesondertes, auch abgesehen von diesen verschiedenen Wirkungen, und die Gottheit würde Vater Sohn und Geist gewesen sein an sich selbst auf ewige Weise, wenn sie auch nie geschaffen, nie sich mit einem einzelnen Menschen geeiniget und nie in der Gemeinschaft der Gläubigen gewohnt hätte. Fragt man nun, wenn dieses die ganze Verschiedenheit ist, wie steht es denn um die Beschuldigung der Irreligiosität, welche der Lehre des Sabellius ist gemacht
397 worden *)? Was für eine Lästerung liegt darin gegen den Va-

---

*) περὶ γὰρ τοῦ νῦν κινηθέντος ἐν τῇ Πτολεμαΐδι τῆς Πενταπόλεως δόγματος ὄντος ἀσεβοῦς καὶ βλασφημίαν πολλὴν ἔχοντος περὶ τοῦ παντοκράτορος Θεοῦ καὶ πατρὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἀπιστίαν τε πολλὴν ἔχοντος περὶ τοῦ μονογενοῦς παιδὸς αὐτοῦ καὶ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως, τοῦ ἐνανθρωπήσαντος λόγου, ἀναισθησίαν

ter, wenn nicht die, daß er bei Sabellius nicht wie bei den andern als einer von den Dreien die Quelle der Gottheit für die andern beiden ist *)? Allein hier könnte wol Sabellius das Wort gegen seine Widersacher wendend sagen, dieses behaupten sei eine Lästerung gegen den Sohn und den Geist, ja gegen die Idee der *τριὰς* selbst, wenn zwei Glieder derselben nicht unmittelbar, sondern nur durch das dritte Theil hätten an der Einheit des göttlichen Wesens. Und wie kann man sagen, daß derjenige nicht an den *παῖς μονογενὴς* glaube, welcher doch bekennt daß, was an ihm Sohn ist, auch einzig gezeugt sei, indem die Gottheit in keinem andern einzelnen auf eine eigenthümliche Weise ist als nur in diesem, und der nur die Gottheit des Sohnes nicht will auf irgend eine Weise geringer als die des Vaters sein oder erscheinen lassen. Oder wie kann der einer Unempfind- 398
lichkeit für den Geist beschuldiget werden, welcher in den Gaben desselben die reinsten Bilder des höchsten göttlichen Geheimnisses selbst erblikkt, und der also noch mit einer besondern Freude in diese Bilder hineinschaut? Doch vielleicht sollen wir den rechten Schlüssel zu dieser Beschuldigung und zu der wiewol nie auf einer gleichzeitigen Synode nach ausdrükklichen Verhandlungen erfolgten Verkezerung des Sabellius in einer Stelle des Basilius finden, welcher für unmöglich erklärt, daß eine Seele, welche nicht die Vorstellungen von den Eigenthümlichkeiten der Glieder

---

δὲ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Dionys. Alex. bei *Eusebius H. E.* VII, 6. — Idcirco ne .... haeresis unionis irreperet, haec impietas damnatur cet. *Hilarius de Synod.* 26. aus den ancyranischen Erklärungen. — Hinc et Sabellius dum quod ego et pater unum sumus non intelligit, sine Deo patre et sine Deo filio est. *Id. ad Const.* II, 9. was ganz an die Art, wie schon Tertullian den Praxeas behandelte, erinnert: und gewiß würde Hilarius ihm auch den heiligen Geist nicht gelassen haben, wenn an dieser Stelle davon hätte die Rede sein können.

*) z. B. *ἀλλ' ἔστι μὲν ὁ πατήρ, τέλειον ἔχων τὸ εἶναι καὶ ἀνελλιπὲς, ῥίζα καὶ πηγὴ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος. Athanas. c. Sab. Greg.* II.

der Dreiheit unvermischt in sich fest halte, in die Doxologie einstimmen könne *). Es ist zwar schwer dergleichen ernsthaft zu behandeln, indeß lohnt es doch. Daß nun die zahlreichen sabellianischen Gemeinen keinesweges selbst so dachten, und etwa die Doxologie als ihrer Lehre widersprechend ausließen, ist wol gewiß; denn dies könnte nicht verschwiegen geblieben sein. Aber eben diese danksagende Verherrlichung hat es doch immer nur mit den Wohlthaten und heilsamen Wirkungen der einzelnen Glieder der Dreiheit zu thun, und als eigenthümliche Quelle von diesen unterschied Sabellius sie bestimmt, denn es war eine besondere Einigung der Gottheit, leicht und einfach zu unterscheiden, welche das Gebiet eines jeden Gliedes bestimmte, und so
399 konnte demnach bei ihnen die *μονὰς* verherrlicht werden als Vater Sohn und Geist, und in dieser Verherrlichung sich die ganze christliche Frömmigkeit zusammendrängen auf der *μοναρχία* und der *οἰκονομία* ruhend. Soll aber hier von den transcendenten Bestimmungen die Rede sein: so könnte billig Sabellius fragen, wie wol der Betende in dem Sohne die gezeugte Gottheit und in dem Geiste die auf unaussprechliche Weise von dem Vater ausgehende anbeten, beides aber von einander unterscheiden soll, da er ja bei der Zeugung des Sohnes auch an keine menschliche denken darf, und also diese eben so sehr etwas unaussprechliches ist. Auch diesen Vorwurf aber konnte Sabellius, je nachdem er gemeint war, abweisen oder wiedergeben, und niemand wird behaupten können daß der christlichen Frömmigkeit aus seiner Lehrweise irgend ein Nachtheil erwachse. Noch weniger aber haftet auf dem Sabellius die Beschuldigung des Judaisirens, welche nur denen mit Recht gemacht werden kann, welche die Gottheit in Christo nicht anerkennen

*) ἀμήχανον γὰρ μὴ ἐν τοῖς ἑκάστου ἰδιώμασι τὴν διάνοιαν γενομένην ἀσύγχυτον, δυνηθῆναι πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι τὴν δοξολογίαν ἀποπληρῶσαι. Ep. 210, 4.

von Artemon bis auf Paul von Samosata und die ähnlichen
späteren, von welchen sich aber Sabellius eben so weit, ja noch
weiter entfernt als seine Gegner, wiewol diese aus Unkunde bis-
weilen den Paulus mit ihm zusammenwerfen*). Sabellius 400
aber erkannte nicht nur die Gottheit in Christo, sondern er that
dieses auf eine solche Weise, daß im Vergleich mit ihm noch die
Athanasianer judaisiren. Denn indem diese behaupten daß auch
im alten Bunde der Sohn schon sei anerkannt worden, so heben
sie den wesentlichen Unterschied zwischen Judenthum und Christen-
thum zum größten Theile auf. Sabellius aber, welcher läugnet
daß der Sohn schon im alten Bunde vorkomme, und diese gött-
liche Offenbarung für eine neue erst mit der Erscheinung Christi
beginnende erklärt, mußte sich weit kräftiger gedrungen fühlen
das Judenthum für unzureichend zu achten.

Jene Stelle des Dionysius aber giebt natürliche Veranlassung mit einigen Bemerkungen über die Art, wie dieser angesehene Lehrer dem Sabellius entgegentrat, auch die Darstellung der geschichtlichen Verhältnisse dieser Ansicht zu beschließen, indem wir auf den Anfang derselben zurükkgehen.

Diese ganze Lehrweise, wie wir sie von ihren ersten Anfängen an verfolgt haben, konnte sich rein für sich, ohne durch Polemik gereizt zu werden, so ausbilden wie geschehen ist, indem man lediglich ausging von dem was in den allen Christen gemeinsamen Vorstellungen von Offenbarung durch Christum und Glauben an Christum liegt, so wie von dem was Schrift und Geschichte von den Gaben und Kräften des Geistes melden. Daß sie von Anfang an einen bestimmten Gegensaz bil-

*) *Σαβέλλιος δὲ τοῦ Σαμοσατέως Παύλου καὶ τῶν κατ' αὐτὸν ἐπιδέδεικται τὴν γνώμην. Athan. c. Apollin.* II, 4. Allein des Athanasius Ansicht von Paulus stimmt nicht mit dem was wir am meisten authentisch über ihn wissen; und die einzige Uebereinstimmung zwischen ihm und Sabellius könnte nur darin bestehen, daß beide einen hypostatisch aus der Gottheit heraustretenden λόγος läugneten.

det gegen jene nazoräisirende Ansicht, die man, den Buchstaben an sich betrachtet, nicht mehr, sondern nur dann noch gern für
401 christlich halten kann, wenn ein ernster Geist christlichen Lebens ihren Anhängern das Zeugniß giebt, besser zu sein als ihre Lehre, das ist hoffentlich klar. Auch daß dieser Gegensaz beabsichtigt gewesen, kann man schließen daraus, daß Noetus, sobald er angegriffen wurde, sich dieses zum Verdienst anrechnete *); ja es scheint auch als ob er die Wendung, die Erscheinung der Gottheit in Christo auf die Analogie mit allen andern Theophanien zurükkzuführen, vorzüglich deshalb gewählt, um jenen dadurch den Glauben daran leichter zu machen, als er ihnen werden konnte, wenn die eine Thatsache ganz allein da stand. Aber von einem Einfluß gegnerischer Polemik auf die Wahl der Ausdrükke und Formeln ist weder bei Noetus noch Praxeas und Beryllus etwas zu merken; sondern die weitere Entwikklung ging bis auf den Sabellius um so mehr ruhig von statten, als sie ziemlich entfernt vor sich ging von dem Schauplaz früherer theologischer Streitigkeiten. Und auch bei Sabellius, so weit man aus den spärlichen Nachrichten vermuthend zusammenbauen kann, ist es leicht, von den ursprünglichen Formeln diejenigen zu sondern, welche durch die Einwendungen der Gegner und in Beziehung auf sie entstanden sind; welches unstreitig für die innere Freiheit und Consequenz der Ansicht ein vortheilhaftes Zeugniß giebt. Aber woher nun gegen diese ganze Bildung eine
402 Polemik, die keinesweges von denjenigen ausging, denen sie am meisten entgegengesezt war? Wir können sie schwerlich anders als die Polemik der alexandrinischen Schule benennen; denn aus dieser und gleichsam in ihrem Namen trat Origenes auf gegen Beryllus, und Dionysius gegen Sabellius. Von Hippolytus, dem Gegner Noetus, wissen wir nicht von wannen er gekommen ist, und Tertullian hing mit dieser Schule wenigstens nur

---

*) τί οὖν κακὸν ποιῶ δοξάζων τὸν Χριστόν; Hippolyt. c. Noet. 1.

sehr mittelbar zusammen. Beide aber sind doch erfüllt von denjenigen alexandrinischen Vorstellungen, auf welche es hiebei vorzüglich ankommt, nämlich dem substantiellen Hervortreten des *λόγος* aus der Gottheit, welches eben die abgeleitete und ebenbildliche Gottheit des Sohnes ausmacht. Damit vertrug sich nicht die Lehre des Beryllus vom zeitlichen Anfang eines gleichsam eigenen Seins der Sohnsgottheit; darum trat Origenes dagegen, sobald er Kenntniß davon bekam. Und noch weniger stimmte dazu die noch vollständiger ausgebildete und mit weiter Verbreitung drohende Lehre des Sabellius. Gegen diese nun wollte Dionysius die schon seit Clemens in der alexandrinischen Schule überlieferte Lehre vertheidigen mit großer kirchlicher Mäßigung auf der einen Seite, indem er es nicht darauf anlegte die pentapolitanischen Christen oder ihre Häupter in den Bann zu thun, aber doch mit großer Heftigkeit auf der andern Seite, wie schon die angeführte höchst leidenschaftliche Stelle zeigt. Durch eben diese Leidenschaftlichkeit hat nun wol die alexandrinische Lehre manches schwierige erhalten, was sie vorher nicht hatte, wiewol doch alles, was Dionysius behauptet, völlig im Geist
der Schule seines Ortes war. Aber eben die von ihm stärker 403
hervorgehobene Theorie ist dieselbige, welche hernach Arius vertheidigte gegen Formeln, welche ihm sabellianisch erschienen. Denn um nur eines herauszuheben, wenn die Ungezeugtheit oder Unzeugbarkeit das Wesen Gottes selbst ist*), so ist die gezeugte Gottheit des Sohnes dieses Wesens nicht theilhaftig, also auch nicht aus demselben, sondern entweder aus anderem oder aus nichtseiendem, und, sofern durch das Gegentheil nämlich die Gezeugtheit oder Zeugbarkeit charakterisirt, würde auch das Wesen der Gottheit des Sohnes jenem unähnlich sein. Dies geben

---

*) *Εἰ μὲν γὰρ αὐτὸ ἀγέννητόν ἐστιν ὁ θεός, καὶ οὐσία ἐστὶν αὐτοῦ ὡς ἂν εἴποι τις ἡ ἀγεννησία κ. τ. λ.* Dionysius bei Eusebius Praep. evang. VII. 18.

auch die Vertheidiger des Dionysius selbst zu, und wenden nun ein, daß man das in der Hitze des Streites gesagte nicht zu
404 genau nehmen müsse*). Allein es stimmt alles mit der Grund-voraussezung zu gut zusammen, als daß diese Vertheidigung viel gelten könnte; zumal auch Arius selbst deutlich genug sagt, daß er nur die in dem alexandrinischen Klerus längst einheimische Lehre aufrecht halten wollte, und späterhin die Arianer sich ausdrükklich auf den Dionysius berufen. Man kann demnach wol mit Recht sagen, daß die alexandrinische Ueberlieferung, indem sie der sabellianischen Trinitätslehre entgegentrat, Arianismus

*) φασὶ τοῦτον ἐν ἐπιστολῇ τὸν μακαρίτην Διονύσιον εἰρηκέναι ποίημα καὶ γενητὸν εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, μήτε δὲ φύσει ἴδιον ἀλλὰ ξένον κατ᾽ οὐσίαν αὐτὸν εἶναι τοῦ πατρός... καὶ ἔγραψεν· ὁμολογοῦμεν καὶ ἡμεῖς εἶναι τοιαύτην ἐπιστολὴν αὐτοῦ. Athan. de sent. Dion. 4. Das von andern sehr urgirte Bild, daß Vater und Sohn sich verhielten wie Weingärtner und Weinstock, will ich ihm weniger zurechnen, weil er dadurch wahrscheinlich nur im allgemeinen, zwei verschiedene Gleichnisse Christi zusammenfassend, die Ungleichheit als von Christo selbst bezeugt hat darstellen wollen. ἐπειδὴ γὰρ εἴρπεν ἡ Σαβελλίου αἵρεσις, ἠναγκάσθη... τὰ ἀνθρωπίνως καὶ εὐτελῶς περὶ τοῦ Σωτῆρος εἰρημένα ῥίψαι κατ᾽ αὐτῶν. ibid. 9. und vorher οὐ δεῖ δὲ τὰ κατ᾽ οἰκονομίαν γραφόμενα καὶ γινόμενα, ταῦτα κακοτρόπως δέχεσθαι, καὶ εἰς τὴν ἰδίαν ἕκαστον ἕλκειν βούλησιν ibid. 6. Und eben so Basilius von ihm: σχεδὸν γὰρ ταυτησὶ τῆς νῦν περιθρυλλουμένης ἀσεβείας, τῆς κατὰ τὸ ἀνόμοιον λέγω, οὗτός ἐστιν, ὅσαγε ἡμεῖς ἴσμεν, ὁ πρῶτος τὰ σπέρματα παρασχών. αἴτιον δὲ τὸ σφόδρα βούλεσθαι ἀνατείνειν τῷ Σαβελλίῳ... ᾧ γε τοσοῦτον ἐξαρκοῦν δεῖξαι, ὅτι οὐ ταυτὸν τῷ ὑποκειμένῳ πατὴρ καὶ υἱός, καὶ ταῦτα ἔχειν κατὰ τοῦ βλασφημοῦντος τὰ νικήτηρια, was ziemlich oberflächlich gesagt ist: denn in dem Sinne, daß ὑποκείμενον das Subjekt im Saz ist, konnte Sabellius dieses sehr gut annehmen, indem auch nach ihm vom Sohne ansgesagt werden kann was vom Vater nicht — ὃ δὲ ἵνα πάνυ ἐναργῶς καὶ ἐκ τοῦ περιόντος κατακρατῇ, οὐχ ἑτερότητα μόνον τῶν ὑποστάσεων τίθεται, ἀλλὰ καὶ οὐσίας διαφορὰν καὶ δυνάμεως ὕφεσιν, καὶ δόξης παραλλαγήν. Ep. 92. Allein alles dieses, selbst οὐσίας διαφορὰ nicht ausgeschlossen, liegt schon in dem oben angeführten und vielen andern Stellen des Clemens und Origenes.

wurde, offenbar aus Mißverstand des Sabellius, um keine Theilbarkeit des gleichartigen, die sich Arius nur körperlich denken konnte, die aber Sabellius auch gar nicht behauptete, in Gott annehmen zu müssen*), und daß, um die Subordination recht 406
fest zu halten, von der arianischen Seite des Klerus die Theorie von der Hypostasirung des λόγος aufgegeben wurde, damit aller Schein eines μέρος ὁμοούσιον vermieden würde. Je mehr nun aber diese Ansicht, unbewußt verwandt mit der äonisirenden Gnosis, wenn gleich sie bestreitend, sich so entwikkelte daß die Dreiheit ihre wahre Begründung verlor, und der Verdacht sich verstärkte, daß dies zum Hellenismus zurükkführen würde: um desto stärker traten nun andere ursprünglich derselben Schule angehörige dem Arianismus entgegen, und durch diese nun hat sich die kirchlich gewordene Formel der Trinität entwikkelt. Will man nun nicht ein recht bedeutendes Moment übergehen: so wird man wol die geschichtliche Entwikklung so vorstellen müssen. In der alexandrinischen Christologie waren zwei Elemente mit einander verbunden, ohne daß sie je vollkommen in einander gebildet worden wären, Subordination des Sohnes unter dem Vater, und Gottheit des Sohnes als hypostasirten λόγος. Als nun die Offenbarungstheorie des Noetus sich zur vollständigen Trinitätslehre durch Sabellius entwikkelt hatte, ehe noch, denn so scheint es doch, die alexandrinische Ansicht eine eben so genau bestimmte Trinitätslehre aus sich hervorgebracht hatte: so versezte dieses die alexandrinische Schule in eine Gährung, durch welche jene beiden Elemente sich trennten. Die arianische Seite, um die subordinirte Verschiedenheit des Sohnes vom Vater recht fest zu halten, ließ die Vorstellung vom hypostasirten λόγος fahren, damit sie sich noch weiter von der sabellianischen Gleichheit oder 406

*) εἰ δὲ τὸ ἐξ αὐτοῦ καὶ τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐξῆλθον καὶ ἥκω ὡς μέρος αὐτοῦ ὁμοούσιον καὶ ὡς προβολὴ ὑπό τινων νοεῖται, σύνθετος ἔσται ὁ πατὴρ καὶ διαιρετὸς καὶ τρεπτὸς καὶ σῶμα κατ' αὐτούς. Arius in dem Briefe an Alexander bei Athan. de Synod, 16.

Identität beider entfernen könnte. Die athanasianische Seite aber, fürchtend daß, wenn der Sohn göttlich solle verehrt werden, und doch anderes Wesens sein als der Vater, die Vielgötterei zum Vorschein komme, hob den hypostasirten λόγος, als die Gottheit im Sohne, wieder recht hervor, wie das in allen Schriften dieser Theologen zu lesen ist, um dadurch eine Wesensgleichheit in der Dreiheit zu erlangen, und ließ soviel als möglich die Unterordnung fahren, jedoch mit Beibehaltung der persönlichen Verschiedenheit, indem sie mit der arianischen Seite den Gegensaz gegen den Sabellius theilte. Wie nun Sabellius den Gegensaz bilden wollte zu allem nazoräischen: so standen beide Arianer und Athanasianer, indem sie sich gegen ihn stellten, auch fast ohne es zu wissen zwischen ihm und der nazoräischen Seite, ohnerachtet beide Parteien jede auf ihre eigene Weise behaupteten, daß Sabellius, um den Erlöser über die nazoräische Ansicht hinauszustellen, auf der einen Seite zwar zu viel thue, auf der andern aber zu wenig. Aber beide, Arianer und Athanasianer, suchten angeblich zwischen diesen beiden einen festen Punkt. Die Arianer, bis dahin beständig unter sich getheilt, konnten nur zur Ruhe kommen bei einer Annahme, welche, von der Gottheit Christi eigentlich nichts übrig lassend, um doch nicht nazoräisch zu sein, an das doketische schweifte. Aber auch die Athanasianer, sofern sie das subordinatianische der alten alexandrinischen Schule nicht ganz aufgeben wollten, mußten sich auf mancherlei Weise den Arianern nähern; außerdem aber, indem sie das was
407 sie die sabellianische Vermischung der Personen*) nannten, zu vermeiden suchten, und deshalb den Unterschied zwischen οὐσία und ὑπόστασις auf das höchste Wesen übertragen wollten, da dieser Unterschied niemals fest genug bestimmt werden konnte, mußten sie immer schwanken zwischen der Annäherung an den Tritheismus und der an den Sabellianismus, wie auch Basilius

*) σύγχυσις, spottweise auch besonders bei Epiphanius συναλοιφή.

selbst es bekennt *). Denn je mehr das Verhältniß von κοινὸν
und ἴδιον geltend gemacht wird, um desto tritheischer, am meisten
wenn das κοινὸν nominalistisch behandelt wird, wo zulezt nur
eine doch durch das Zeugungsverhältniß schon wieder aufgeho-
bene Einheit des Willens und der Macht übrig bleibt; je mehr
aber das Ineinandersein der Hypostasen sich entwikkelt, um desto
mehr sabellianisch. Ja man kann sagen daß diejenigen welche
das Verhältniß der Einheit zur Dreiheit in den athanasianischen
Formeln auf jene Weise auslegen, weiter von denen entfernt
sind, welche es auf diese Weise verstehen, als diese von den Sa-
bellianern. Und nicht nur ist auf der sabellianischen Seite ein
solches Schwanken nicht, so weit uns die Geschichte vorliegt;
sondern es wäre auch schwer zu begreifen, wie, wenn diese Lehr-
weise länger geblühet hätte, ein solches Schwanken aus ihren
einfachen Elementen hätte entstehen können. Wogegen es schon
in der Entstehungsweise der kirchlichen Vorstellung liegt, daß
diese zu einer reinen und gleichmäßigen Trinitätslehre nicht ge- 408
deihen konnte. Denn um von der ersten Person, die dies gar
nicht in demselben Sinne ist wie die andern beiden, nichts zu
sagen, so konnten auch die zweite Person und die dritte einander
nicht gleich sein. Denn der zweiten Person lag die Theorie von
Hypostasirung des λόγος als einer göttlichen Vollkommenheit
zum Grunde, der dritten Person aber nicht. Daher auch jene
auf eine bestimmte Weise aus der ersten hervorgeht durch Zeu-
gung, was nur wieder unbestimmt wird durch die Beschränkung,
daß es keine der menschlichen ähnliche sein soll; die dritte aber
geht auf eine unbestimmte Weise ἀῤῥήτως hervor, welche nur
näher bestimmt zu werden versucht durch bildliche Ausdrükke,
welche aber bei genauerer Betrachtung wieder durch Beschrän-
kungen müßten unbestimmt gemacht werden. Daher nun auch
überall die dritte Person, ohnerachtet aller Protestationen gegen

---

*) Ep. 185, 2.

irgend eine Ungleichheit, unverkennbar hinter den andern zurükktritt. Eben daher endlich stammen im ganzen die große Menge von Formeln, die nur den negativen Charakter von Cautelen haben; welches alles deutlich genug beweiset, daß die ganze Lehrweise weniger von einer bestimmten Grundlage aus gebildet ist, als nur aus dem Bestreben, andere Behauptungen zu vermeiden, und sich zwischen ihnen hindurch zu winden, während man der sabellianischen das Zeugniß der Ursprünglichkeit und Selbständigkeit schwerlich versagen kann.

Ueber

seine Glaubenslehre,

an Herrn Dr. Lücke.

(Aus dem Jahrgang 1829 der theologischen Studien und Kritiken.)

Erstes Sendschreiben.

Endlich, mein theurer Freund, habe ich mir so weit Raum 255
gemacht, daß ich sagen kann, fast waren die Federn schon ge-
schnitten und das Papier zurecht gelegt, um an die zweite Aus-
gabe meiner Glaubenslehre zu gehn. Aber je näher daran, um
desto mehr fühlte ich mich von den Schwierigkeiten der Sache
beengt. Sie wissen wie ich mich schon öfter geäußert über die
zweifelhafte Stellung eines Schriftstellers in solchem Falle, und
wie schwer es sei zu entscheiden wie viel er selbst noch dürfe bei
einem Werke, welches einmal, so wie es ist, Eingang gefunden
hat und ein öffentlicher Besiz geworden ist. Indeß dieses gilt
wol mehr von Werken, die dem Gebiete der Kunst angehören
oder daran streifen; und es ist ein anderes mit eigentlich lehr-
haften Schriften. Hätte ich meine Ansicht ganz und gar geän-
dert, und in einem neuen Buche das alte stillschweigend wider-
legt oder wenigstens im einzelnen wesentliche Abänderungen für
nöthig erachtet: nun, so stand es einem andern frei, das alte
gegen mich selbst zu vertheidigen, ja es auch aufs neue in sei-
ner ursprünglichen Gestalt in die Welt zu bringen; dies betraf
mich gar nicht, sobald ich nur erklärt hätte, meine Lehre und
Ansicht sei es nicht mehr. Und eben deshalb fühlte ich mich von 256
dieser Seite frei jede Veränderung vorzunehmen, die mir gut
dünken würde. Aber der Schuh drükkte mich anderwärts, und
ich sah mich in einer ganz andern Lage, als in ähnlichen Fällen

bisher. Je vielfältiger und vielseitiger eine Schrift, die eine Lehre aufstellt, besprochen worden ist, je verschiedenartigere Einwendungen dagegen vorgebracht worden sind, um desto schwerer ist es, das fühlte ich sehr bald, bei einer neuen Durchsicht und Bearbeitung die gänzliche Unbefangenheit zu behalten, ohne welche doch kein Gedeihen möglich ist. Anstatt nur auf die einzelnen Theile selbst und ihr Verhältniß zu einander zu sehen, kurz mit ganzer Seele an dem Werke zu sein, wird der Blikk immer nach außen abgelenkt. Der und jener schwebt einem vor, bald bei der einen Stelle, bald bei der andern; ob nicht hier eine Vertheidigung anzubringen wäre, und dort eine zurechtweisende Berichtigung, wobei doch immer die Einheit und Einfachheit des Werkes leiden müßte. Hätte ich mir dieses vorher so arg gedacht als ich es nun fand, ich würde vorlängst. statt das Versprechen einer Ueberarbeitung von mir zu geben, den Verleger ermächtigt haben, soviel Exemplare als er nüzlich und nöthig hielt, unverändert in die Welt zu schikken. Ja noch jezt würde ich ihn bitten es so zu halten und mich jenes Versprechens zu entbinden, wenigstens auf einige Jahre hinaus, bis die sich wunderbar kreuzenden Stimmen verhallt wären, und das Buch hinter späteren Erzeugnissen zurükkgetreten; aber mir war bange, ich könnte mittlerweile abgerufen werden, und hätte dann nichts mehr für mein Buch gethan. Nun also ich doch an die Arbeit gehen muß, weiß ich mir die nöthige Unbefangenheit und Ruhe dazu nicht anders zu erringen, als dadurch daß ich über gar mancherlei mein Herz vorher ausschütte, und dazu habe ich mir Sie ausersehen. Sie sehen, es ist ein reiner Freundschaftsdienst, den ich von Ihnen verlange; und indem ich Ihnen zumuthe mich anzuhören, will ich gar nicht etwa voraus setzen
267 daß Sie selbst mit meiner Glaubenslehre vollkommen einverstanden wären, oder verlangen daß Sie für sie vor den Riß treten sollen. Ich will Ihnen nur Rechenschaft ablegen, was ich bei dieser zweiten Ausgabe zu thun denke und was nicht und warum, damit, was ich nicht kann, für mich abgemacht

sei, und ich es mir bei der Arbeit selbst ganz aus dem Sinne schlagen könne.

Zunächst also muß ich Ihnen gestehen daß mir schon lange und immer störender die Frage eines Freundes in den Ohren geklungen hat, wie ich es denn bei der zweiten Ausgabe mit meinen Gegnern zu halten gedächte. Ich wußte sie nicht abzuweisen, und sie ist doch gar nicht in meinem Sinn. Gegner kenne ich im allgemeinen nur, wo es Absichten gilt und Thaten; der Denker hat nur Mitarbeiter, der Schriftsteller hat nur Leser, und ein anderes Verhältniß kenne ich bei beiden nicht. Hätte ich nun die Absicht gehabt durch mein Buch eine Secte zu stiften oder eine Schule: so könnte ich Gegner haben. Davon weiß ich mich aber völlig frei; und wenn mir hier oder dort einer diese Absicht untergelegt hat, so ist er für mich doch immer nur ein Leser, auf den ich aber freilich einen Eindrukk gemacht habe, der mir nicht erwünscht sein kann, weil er nicht wahr ist. Dem Leser aber ist der Schriftsteller zwar schuldig sein Buch so gut zu machen als er irgend kann, aber hernach nichts weiter. Schreibt aber ein Leser etwas über mein Buch: nun wohl, so kehrt sich das Verhältniß um. Er hat kein größeres Recht zu verlangen daß ich ihn lese, wie jeder andere Schriftsteller; und werde ich sein Leser: so bin ich ihm wieder nichts schuldig, als nur das seinige so gut zu nüzen als ich kann. Von irgend einer Art von Pflicht also, Einwürfe zu beantworten, und für die schreibenden Leser wieder ein schreibender zu werden, sehe ich gar nichts ein. Hätte mich also von meinen sogenannten Gegnern einer gründlich überzeugt, etwa daß mein Werk sich selbst aufhöbe, oder daß der Glaube an 253 Gott mit der von mir dargelegten Ansicht nicht consequenter Weise bestehen könne, oder daß ich den christlichen Glauben von der Fantasie abhängig mache, oder — was vielleicht im wesentlichen dasselbe sagen soll — daß ich das Heidenthum wieder in das Christenthum einführen will, oder auch nur daß meine Glaubenslehre sich vollkommen wohl mit dem Papalsystem der

römischen Kirche vertrage —: nur eines von diesen, und es
würde nie von einer zweiten Ausgabe meiner Glaubenslehre die
Rede gewesen sein, und ich würde eine bequeme Gelegenheit ge-
sucht haben mich von ihr loszusagen. Eben so, wenn ich über
einzelne Punkte durch meine Kritiker eines besseren belehrt wor-
den, soll man die Früchte davon in der neuen Ausarbeitung ge-
wiß nicht vermissen; aber je mehr dessen wäre, um desto unan-
gemessener würde ich es finden mich auf diejenigen die mich be-
lehrt besonders zu beziehen. Noch weniger aber kann ich eine
Verpflichtung anerkennen, Einwendungen zu widerlegen, die nach
meiner Ueberzeugung die Sache gar nicht treffen oder auf Miß-
verständnissen beruhen. Der Schriftsteller kann dem Kritiker
dies nicht schuldig sein, der ja ohnedies sich mit der Sache selbst
fortwährend beschäftiget und sich also selbst helfen kann; er kann
es eben so wenig dem Publikum schuldig sein, denn dies hat
die Acten vor sich, und jeder hat Freiheit für sich selbst zu
entscheiden. Auch wüßte ich nicht wie die Gesammtheit der Le-
serschaft zu mehreren Rechten kommen sollte, als jeder einzelne
hat. Ein anderes freilich wäre es, wenn wir beiderseits, meine
Kritiker und ich, in einer großen Panegyris zusammen wären
mit dem Publikum. Dann kann ich mir freilich denken, daß
nachdem die ersteren geredet, aus dem lezteren sich viele Stim-
men erheben würden, daß ich doch auch reden solle. Denen
wäre dann schwer nicht Folge zu leisten; aber sie würden mich
in große Verlegenheit sezen, weil ich nicht gleich wüßte, auf was
259 für einen geselligen Fuß ich mich eigentlich mit meinen Kriti-
kern sezen sollte. Sagen sie mir nicht in der That großentheils
unter den größten Achtungsbezeugungen Dinge wie die obigen
und andere, mit denen eigentlich gar keine Achtung bestehen
kann? Oder kann ich auch nur die geringste Achtung verdienen,
wenn ich so predige wie sie doch alle wissen, oder überhaupt
auch nur wenn ich ein Predigtamt verwalte und dabei so
denke wie sie mich in meiner Glaubenslehre denken lassen? Un-
ser bonnischer Freund ist hierin besonders stark; aber er ist doch

bei weitem nicht der einzige, sondern viele nicht minder ach-
tungswerthe Männer haben sich eben so gezeigt. Ich wüßte
wirklich schwerlich auch in solcher Versammlung ihnen etwas
anderes zu sagen, als daß ich sie bäte, um ihrer selbst willen,
sich doch treu zu sein, und wenn sie mich für einen solchen hal-
ten, mich auch gar nicht zu schonen, sondern mit solchen Namen
zu begrüßen wie sie mir dann gebührten, aller Lobpreisungen
sich aber zu enthalten, und das S. V. nur ganz kahl und ohne
alle Ausschmükkung allein auf das D. Th. zu beziehen. Das
beste für mich sei nur, daß ich nicht der bin, für den sie mich
halten. Weiteres würde ich wol nicht sagen; außer etwa noch
denen welche entgegengeseztes vorgetragen haben, wie wenn der
eine mich einen Gnostiker nennt, der andere aber einen Alexan-
driner, die er den Gnostikern gerade entgegenstellt, wenn der
eine mich auf Schelling zurükkführt, der andere auf Jacobi,
der eine mir die Principien der Mönchsmoral zuschreibt, der
andere meint, ich sei, nur so eben nicht völlig ausgesprochen,
ein Kyrenaiker — diesen könnte ich noch sagen, sie möchten nur
zuerst dieses unter sich ausmachen; eine in solchen Fällen be-
queme Formel, die kürzlich ein Freund zwischen ähnlichen Geg-
nern mit gutem Erfolge gebraucht hat. Und mehr dürfen auch
wol alle die Männer nicht erwarten, deren Ansicht von meinem
Werk eigentlich voraussezt, entweder, daß ich so stumpfsinnig
bin, die Widersprüche, in denen mein ganzes Leben verwikkelt
wäre, nicht zu merken, oder so frivol, mir darin wohl zu ge- 200
fallen, weil mir eben gar nichts Ernst wäre, oder so armselig,
daß ich keine Existenz hätte finden können, außer in einem Be-
ruf der mir eigentlich im höchsten Grade zuwider sein müßte.

Doch, wenn ich auch von dergleichen Voraussezungen ganz
absehen wollte, giebt es immer noch andere Gründe verschiedener
Art, warum ich mich nicht entschließen kann mich auf Antwor-
ten mit diesen und anderen Männern einzulassen. Gar viele
Einwendungen nämlich beruhen lediglich darauf, daß Säze als die
meinigen aufgestellt werden, die ich nirgend ausgesprochen habe,

und zu denen ich mich niemals bekennen könnte, ja auch we
solche, von denen ich das gerade Gegentheil gesagt. Wie komm
z. B. unser Delbrück wol dazu, vorauszusezen, meine Leh
würde ja wol auch Wiedergeborne außer der christlichen Kirc
annehmen? Ist es wol möglich daß er die einschlägigen Leh
stükke auch nur flüchtig angesehen haben kann? Wie kommt H
Rust dazu, aus einer Stelle, worin ich sage, der Gott der Ki
derjahre sei mir verschwunden, zu folgern, ich habe die kindisch
Form der Frömmigkeit festgehalten? Und am Ende will er ga
hieraus mein ganzes System erklären! Ein anderer würdig
Mann aber aus der Tübinger Schule will ein vermeintlich
Zurükktreten des historischen Christus in meiner Lehre aus etwa
folgern, was ich von Christus als λόγος Gottes, noch abgeseh
von seiner Erscheinung in einer besonderen Person, soll geleh
haben. Aber diese ganze Vorstellung kommt bei mir nirgen
vor, und unser Freund Nitzsch hat ganz Recht, daß sie zu de
nen kirchlichen Begriffen gehört, die sich meinem Standpun
eher entziehen. Vielleicht aber ist dieser Theologe desselben We
ges gegangen mit Herrn Prof. Baur, der deshalb, weil ich von
einem urbildlichen und einem geschichtlichen in Christo rede, mir
einen zwiefachen Christus unterschiebt, einen urbildlichen und ei
261 nen historischen, und gar den lezten, von dem allein ich doch
immer rede, dem ersten tief unterordnet. Ich glaube dies um
so mehr, als jener selbige mir auch den Saz unterlegt, der in
nere Christus habe *auch* — ich muß dies schon ganz gegen
meine Gewohnheit unterstreichen, denn der ganze Accent liegt
auf diesem *auch* — in einer historischen Person erscheinen
müssen; als ob auch nur eine Spur von einem inneren Christus
vor dem historischen bei mir vorkäme! Doch diese Schule, wo
sie auf meine Glaubenslehre zu sprechen kommt, ist außerordent
lich reich an solchen Einlegungen und Unterschiebungen. Was
ich ausdrükklich gegen dergleichen idealistisches Zeug gesagt habe —
vergleichen Sie nur Tübing. Zeitschr. I. S. 251 —, das wird
dafür gewendet; und wenn es nicht anders geht, so muß es so

gehen, daß, weil durch das, was ich sage, eine Voraussezung, die Hr. Baur macht, nicht beseitiget ist, eben diese Voraussezung die meinige sein muß. Ja, ich habe in zwei verschiedenen Aufsäzen dieser Schule lesen müssen, nach mir erfolge die Mittheilung der Unsündlichkeit und Vollkommenheit Christi durch Lehre und Beispiel, da ich doch B. II. S. 213 das gerade Gegentheil sage. Wenn mir nun gar solche Säze als die meinigen aufgestellt werden, als, es könne nichts in dem historischen Theile, der Glaubenslehre nämlich, sein, was nicht zuvor in dem idealen oder philosophischen gewesen, oder daß ich drei Momente in der Idee Gottes statuire, von denen noch dazu zwei so schlecht gefaßt sind, daß sie sich nicht einmal ausschließen, oder daß ich von dem über alle Veränderung erhabenen Gott den der Zeit unterworfenen Gott unterscheide: so kann ich gar keinen Beruf fühlen mich in den Streit zu mengen, den diese Herren mit einem Schleiermacher führen, in dem ich mich gar nicht wieder erkennen kann. Und wer so folgern kann, wem alles auf das Leben Christi in uns ankomme, dem müsse der Tod Christi und mit demselben die ganze historische Person Christi überflüssig erscheinen, der hat eine Logik auf die ich mich 262
nicht verstehe. Es thut mir bei der hohen Achtung, die ich für Hrn. Dr. Steudel hege, leid, dasselbe sagen zu müssen von der Art wie er meint mich, hätte ich damals gelebt, mittelst meiner eigenen Lehre in den Muhamedanismus hineinlokken zu können, indem er dem, was ich das Einswerden des sinnlichen und höheren Selbstbewußtseins nenne, den muhamedanischen Sühnebund zwischen beiden substituirt. Diese Instanz verschwindet ja gänzlich, wenn man das liest, was in meiner Einleitung selbst über den Muhamedanismus gesagt ist.

In anderen Fällen weiß ich die Sache nicht zu handhaben, weil mir der Grund des Zwiespaltes, wenn er nicht ein bloßer Wortstreit ist, viel zu tief zu liegen scheint, als daß ich ihn sollte schlichten können. So geht es mir mit Hrn. Dr. Bretschneider. Der Zwiespalt, den er zuerst aufstellt, scheint mir

nämlich sehr leicht gehoben. Dieser Theologe läugnet die Identität zwischen Gefühl und Selbstbewußtsein, indem er mich an bewußtlose Gefühle verweiset. Hierin liegt nun nichts anderes als daß er den Ausdrukk Gefühl anders braucht als ich; aber über den Gebrauch von Selbstbewußtsein sind wir einig. Wenn ich ihm also den Ausdrukk Gefühl, in dem Sinn wie er ihn gebraucht, gleich Preis gebe; und wenn ich nun sage daß seine Erklärung von Bewußtsein, es sei ein Wissen von der jedesmaligen Art von Bestimmung unseres Seins, gerade das aussagt was ich unter Selbstbewußtsein verstehe, nur daß ich nicht so gern den Ausdrukk Wissen hier gebrauchen würde, — ich denke aber, ich kann das als bekannt annehmen, daß mir an bestimmten Terminologien wenig gelegen, wenn ich nur zu der Ueberzeugung gelangen kann, daß ich dasselbe meine wie der andere —: so ginge die Uneinigkeit zwischen uns erst später an, nämlich dabei, daß Hr. Dr. Bretschneider meint, auf demjenigen
263 Gebiet, wohin die Frömmigkeit gehört, hänge eben diese Bestimmtheit des Seins selbst, und also auch das Wissen um dieselbe, erst ab von der Auffassung der Ideen, weil das Gefühl sich nur auf das gedachte beziehen könne. Ich kann dieses nur so verstehen, man müsse erst die Idee Gott gefaßt haben, ehe man zu dem Wissen von jener Bestimmtheit des Seins gelangen könne. Freilich muß ich dies gänzlich verneinen; ich brauchte aber zunächst nur zu sagen, ich rechnete ein früheres Auffassen der Idee Gottes nicht mit zur Frömmigkeit, weil es weder ein Wissen um die Art der Bestimmtheit meines Seins ist, noch sich aus diesem erst entwikkelt. So schiene es freilich wieder nur Streit um das Gebiet eines Wortes zu sein; aber genauer betrachtet liegt eine so tiefgewurzelte Verschiedenheit zwischen Hrn. Dr. Bretschneider und mir zum Grunde, daß ich um so weniger hoffen kann sie auszugleichen, als ich eigentlich alles was ich dazu thun kann schon gethan habe, und also nur schon mit anderen Worten gesagtes sagen müßte. Denn ... ich nun zuerst jenen bekannten ägyptischen Mönch vor-

schöbe, welcher verzweifeln wollte, als man ihm zumuthete sich Gott nicht länger mit körperlicher Gestalt zu denken, und welcher also gewiß die Idee Gottes, welche Hr. Dr. Bretschneider im Sinne hat, nicht selbstthätig aufgefaßt hatte, vielmehr auch die überlieferte Vorstellung des höchsten Wesens durch seine Unfähigkeit verdunkelte: will man dem armen die Möglichkeit absprechen, daß seine Frömmigkeit reiner und besser gewesen sein könne als seine Idee, wenn doch das gefühlte sich nur auf das gedachte beziehen kann? Und wenn es so viele tausende giebt, deren Vorstellungen von Gott, wenn auch nicht eben so grob, doch immer noch höchst unvollkommen sind, deren Frömmigkeit aber schlicht und rein ist: soll ich nicht glauben dürfen, die Frömmigkeit als Bestimmtheit des Selbstbewußtseins könne vorhanden sein, auch ehe es noch zu einer Auffassung der Idee Gottes gekommen? Und wenn ich mich nun auf das Bewußtsein der Freiheit, nämlich auch als Selbstbewußtsein, berufe: 264
wird man sagen, auch dieses könne nicht anders vorhanden sein, als nachdem die Idee der Freiheit aufgefaßt worden, und wer diese Idee nicht aufgefaßt habe, der könne auch nicht als ein sich seiner so bewußter handeln? Und wenn ich als Gegenstükk zu meinem Mönch eine Menge von raisonnirenden Menschen aufstelle, welche die Idee Gottes aufgefaßt haben, und mit derselben, wie mit allen andern leitenden Gedanken, rechnen und folgern, aber das gefühlte, wozu sie das gedachte haben, kommt gar nicht nach und läßt sich nirgend in ihrem Leben spüren: soll ich dennoch nicht sagen dürfen, daß die Auffassung der Idee Gottes, an und für sich betrachtet, nicht zur Frömmigkeit gehöre und nicht nothwendig das erste darin sei? Aber nicht wahr, lieber Freund, das alles habe ich schon mannichfaltig gesagt; wozu also die Wiederholung? Zwischen dieser Ansicht und der meinigen sind die Acten meines Erachtens so weit geschlossen, daß jeder für sich prüfen und entscheiden muß; die Deuterologien würden nur Palillogien sein. — Ich weiß nicht, ob Ihnen in die Hände gefallen ist, was ähnliches in des sel.

Tzschirners Briefen eines Deutschen steht; es hat damit ziemlich dieselbe Bewandtniß wie mit dem obigen. Wenn er sagt, das ursprünglichste in der Frömmigkeit sei eben so wenig Gefühl als Wissen oder Thun, sondern die Gesinnung: so scheint er jene drei einander zu coordiniren, die lezte aber als ein innerlicheres und höheres bezeichnen zu wollen. Ich aber stelle, was ich Gefühl nenne, nicht ganz so wie er, sondern eher so wie er die Gesinnung stellt, und bediene mich nur des lezteren Ausdrukks nicht, weil er dem Sprachgebrauch nach eine Färbung überwiegend nach dem praktischen hin an sich trägt. Wenn ich mir aber denke die Neigung eines frommen Menschen, alle seine Affectionen mit dem Gottesbewußtsein zu verbinden und darin gleichsam aufzulösen: so constituirt diese eigenthümliche Gefühls-
265 weise, aus der sich übereinstimmende Denkweisen und Handlungsweisen entwikkeln, offenbar seine Gesinnung. Und so schiene denn der Zwiespalt zwischen uns auch sehr leicht beseitigt werden zu können. Wenn ich aber dann wieder sehe, wie auch dieser treffliche Mann zu glauben scheint, das Gefühl gehe immer erst von der Vorstellung aus, und wie er deutlich ausspricht, der lezte Grund des Glaubens bleibe immer die Einsicht in den nothwendigen Zusammenhang der ergriffenen Ideen: so muß ich mich wieder darauf zurükkziehen, daß, was ich unter dem frommen Gefühl verstehe, gar nicht von der Vorstellung ausgeht, sondern die ursprüngliche Aussage ist über ein unmittelbares Existentialverhältniß, und ich finde mich wieder in derselben Opposition, wie gegen Hrn. Dr. Bretschneider. Ich seze voraus, lieber Freund, daß Sie den frühzeitigen Verlust des freisinnigen und kräftigen Tzschirner eben so innig bedauern als ich, und so trauen Sie mir auch wol zu, daß ich auch Hrn. Dr. Bretschneiders mannichfaltige Verdienste anerkenne. Wenn ich Ihnen also mitzutheilen versuche, was ich von dem Grund der zwischen ihnen und mir obwaltenden Differenz glaube: so werden Sie dies nicht so deuten, als ob ich etwas zum Nachtheil dieser Männer sagen wollte. Es giebt gewiß in unserer

ßen Kirchengemeinschaft sehr viele Theologen, welche sich die- ı Beruf gewidmet haben, ehe sie an sich selbst viel von christ- ıer Frömmigkeit erfahren hatten. Daß ich dieses für etwas ıngelhaftes halte, kann jeder wissen, der nur einmal in meine ıcyclopädie hinein gesehen hat; aber ich sehe auch ein, daß es ıvermeidlich ist in der gegenwärtigen Lage der Dinge. Und ist es ja schön, wenn sich nur in vielen solcher Männer auf eranlassung ihrer geistigen Beschäftigung mit diesen Gegen- ınden allmählig eine lebendige christliche Frömmigkeit ent- ıikkelt. Nur sollten sie nicht, was — mit dem seligen Sem- r zu reden — ihre besondere Geschichte ist, als etwas all- emeines feststellen, wie ein anderer berühmter Theologe gera- ezu in der Formel gethan hat, die Religion sei eine Tochter 60 er Theologie. Dem müssen ja nothwendig diejenigen wider- prechen, die eine fromme Jugend gehabt haben, ehe ihnen ein Gedanke gekommen war an ihren künftigen Beruf, und die also ıus ihrer besondern Geschichte wissen daß die Frömmigkeit un- ıbhängig ist von jeder Einsicht in irgend einen Zusammenhang ergriffener Ideen. Diesen Widerspruch lege nun auch ich ein, und thue damit — wenn gleich meine Sprache nicht immer die ihrige ist — nichts anderes als was eine zahlreiche Schule seit mehr als einem Jahrhundert immer gethan hat. Aber sollten wir jener Behauptung nicht alle widersprechen? Wenn man auch jezt nicht mehr im allgemeinen sagen kann daß es den Weisen verborgen bleibe, haben wir nicht alle Ursache Gott zu danken, daß er es vorzüglich den Unmündigen offenbart hat, das heißt denen, deren Frömmigkeit gar nicht weit her sein müßte, wenn sie auf einem complexus von Ideen beruhen sollte? War nicht auch unser Luther ein solcher, und fing erst an über seine Frömmigkeit nachzudenken, als es galt ihren Besiz festzuhalten, so daß seine Theologie offenbar eine Tochter seiner Religion war? Und wie möchte es um unsere evangelische Kirche stehen, wenn nicht das lebendige evangelische Christenthum so tiefe Wurzel geschlagen hätte in dem unspeculativen unphilosophi-

ders ist es mit jener Begründung der Frömmigkeit durch Einsicht in den Zusammenhang ergriffener Ideen. Denn wenn nun, wie jener Verf. sich ausdrükkt, das positive durch Philosophie construirt wird, und die Construirenden lange genug auf jene Armen, die gar nicht dahinter kommen können, wie es mit ihrer Frömmigkeit zusammenhängt, herabgesehen: so müssen sie sich am Ende doch unter einander gestehen, daß ihre Speculation das positive nicht würde construirt haben, wenn sie es
300 nicht schon gefunden hätte, und daß also die Frömmigkeit, so wie sie sich wirklich findet, das unbegründete, willkührliche, zufällige, also nichtige ist, womit die Philosophie Ehren halber gar nichts zu thun haben kann. Und kommt dann dieses unglükklicher Weise aus, daß die Philosophie in jenen kältesten Polarkreisen, wohin nur wenige vordringen, allein thront, und daß sich die Frömmigkeit aus den Ideen gar nicht entwikkelt: so ist leider zu besorgen, daß gar viele edle, zumal *junge* Gemüther aus Ehrfurcht gegen die Philosophie sich der Frömmigkeit ebenfalls entschlagen und sie den nichtwissenden überlassen werden. Für diese nun bleiben immer wir andern, und suchen ihnen ohne Beweis und Ideen, mittelst des alten *λόγος ἀναπόδεικτος*, ihre Frömmigkeit klar zu machen und zu befestigen; aber für jene, die uns treffliche Hülfe hätten leisten können, wären sie nicht auf diesen Abweg geführt worden, ist es doch jammerschade. Doch ich lenke ein, wovon ich abgeschweift, und frage Sie nun, ob Sie es mehr als ich für thunlich halten, einen so tief eingewurzelten und weit greifenden Zwist, der nur durch die That, durch den Ausschlag der gegen einander strebenden Wirksamkeit beider Partheien erschöpft, oder durch ruhige allmählige Verständigung gelöst werden kann, durch Disputationen von einem einzelnen Punkt aus zu schlichten? Ich bin gewiß, Sie verneinen die Frage, und billigen *also* mein Schweigen.

Und gewiß werden Sie auch das natürlich finden, daß ich mich nicht verpflichtet finden kann, mich auf die sonderbarsten

Mißverständnisse einzulassen, von denen ich mit dem besten Gewissen behaupten kann, daß ich sie nicht verschuldet habe. Oder meinen Sie, es lohne noch einen besonderen Apparat beizubringen zu meinen ersten Erklärungen, damit niemand weiter glauben könne, durch die absolute Abhängigkeit von Gott werde die menschliche Freiheit aufgehoben? Ich könnte verzweifeln über die Forderung; denn ich weiß mich nicht deutlicher darüber 270
auszudrükken, als ich schon gethan habe. Ich glaube aber auch, es ist jezt weniger nöthig; denn wer da meint die menschliche Freiheit auf solche Weise denken zu müssen, daß sie mit jener Abhängigkeit nicht besteht, der spiegle sich nun an einem würtembergischen Theologen, dessen ich auch schon oben gedacht, und der sich in diesem Streit auf den Punkt gestellt hat zu sagen, daß allerdings in dem Willen der Allmacht, daß außer Gott freie Wesen sein sollten, ein in sich nicht erklärbarer Act göttlicher Selbstbeschränkung liege. Wenn ich gesagt hätte daß dieß folge aus der Verwerfung meiner Ansicht: so würde sich das bekannte Geschrei erhoben haben über sophistische Dialektik oder Consequenzmacherei. Nun aber ein schlichter Mann, dem sein logisches Gewissen zu schaffen macht, sich ein Herz faßt es selbst gerade heraus zu sagen, wird es mir doch erlaubt sein es utiliter zu acceptiren. Und so, denke ich, sind über diesen Punkt die Würfel geworfen, und jeder kann wählen. Wer sich einen Gott denken kann, der Acte der Selbstbeschränkung ausübt, der kann sich dann auch mit einer Freiheit schmeicheln, welche sich über die absolute Abhängigkeit erhebt; wer sich hingegen mit solchen Acten Gottes nicht zu befreunden vermag, wie ich denn meine Unfähigkeit hiezu gern bekenne, der bringe die Vorstellung von einer absoluten Freiheit gegenüber der absoluten Abhängigkeit, dergleichen ich auf keine Weise zugeben kann, zum Opfer. Aber es giebt noch andere Mißverständnisse über diesen Punkt, in Beziehung auf welche ich mich in gleichem Falle befinde. Ich gebe es ja wol Hrn. Dr. Steudel von ganzem Herzen zu, daß wir in Anerkennung unserer Abhängigkeit auch un-

sere Weltansicht bestimmen, und ich hoffe, ein großer Theil meiner Glaubenslehre ist nichts anderes als die Darstellung dieser Weltansicht; ja, wenn es mir noch würde, eine christliche Sittenlehre auszuarbeiten: so sollte diese wol von Anfang bis zu
271 Ende nichts anderes sein, als die Darstellung der unter dieser Anerkennung gefaßten Willensbestimmung. Aber wie nun daraus folgen soll, daß die Frömmigkeit nicht unmittelbarer im Gefühl ihren Siz habe, als im Willen und im Erkennen, da doch die Frömmigkeit jene Anerkennung selbst ist, fromme Weltansicht aber und Willensbestimmung erst — nach Hrn. Steudels eignen Ausdrükken — aus derselben folgen, das kann ich nicht einsehn. Nur dämmert mir etwas aus der Stelle selbst, die ich im Auge habe *), nämlich, ich könne so mißverstanden sein, als ob nicht die Anerkennung selbst die Frömmigkeit sei, sondern das In dieser Anerkennung Lust und Unlust Hinnehmen und sich dem Schikksal Fügen. Dieses aber ist mir schon eine fromme Willensbestimmung und Handlungsweise; und ich bin mir gar nicht bewußt, irgend wodurch ein solches Mißverständniß veranlaßt zu haben. Oder wenn gar das schlechthin abhängig Sein deshalb bedenklich gefunden wird, weil damit nicht bestehen könnte daß wir als freie Wesen die göttliche Weltordnung zu verwirklichen haben, ferner daß dieses Verwirklichen ein Verhältniß der Wechselwirkung mit Gott sein soll, und eben so daß, wer sich seiner als bloß schlechthin abhängig bewußt wäre — welches bloß aber gar nicht von meiner Fabrik ist —, auch kein Selbst mehr sein könne, was soll ich dazu sagen? Und Hr. Dr. Bretschneider, als er mir entgegnete, das absolute Abhängigkeitsgefühl ohne Idee des Guten könne nur Furcht und Grauen sein, und das Christenthum könne nicht so begründet werden — welches leztere immer nur heißen darf Erklärt werden, denn von einem Begründen ist gar nicht die Rede bei mir —, muß wol vergessen haben, daß es dort eben auf

*) Tüb. Zeitschr. I. S. 100.

eine Erklärung ankam, welche alle Arten von Frömmigkeit unter
sich begriff, also auch jene allerniedrigsten, welche sich nur als
Furcht und Grauen äußern können. Ich mag nun freilich nicht
gern von Gefühl den Ausdrukk dunkel gebrauchen, weil er ein= 272
mal für Vorstellung üblich ist; aber wenn nun auf jener Stufe
das Gefühl der absoluten Abhängigkeit, so lange das Etwas
noch unbestimmt ist, ein dunkles sein soll: so werden doch noch
lange nicht alle dunkeln Gefühle Frömmigkeit, weil sie ja nicht
alle eine absolute Abhängigkeit aussagen. Aber freilich, Hr.
Bretschneider meint, die absolute Abhängigkeit müsse eben so
gut auf Welt bezogen werden können als auf Gott, weil näm=
lich auch vieles in der Natur keine Gegenwirkung gestatte, und
so könnten denn freilich viele dunkle Gefühle dazu kommen
Frömmigkeit zu sein, nur nicht in meinem Sinne! Oder könnte
wol jemand aus meinen Worten herauslesen daß Frieren oder
Schwizen eine absolute Abhängigkeit beweisen? Aber es liegt
wol darin, daß Hr. Bretschneider meint, da das Gefühl immer
nur eine gegenwärtige Hemmung aussage, so könne es auch
immer nur eine relative Abhängigkeit aussagen. Das gilt wol
von dem sinnlichen Gefühl, woran sich das geistige entwikkelt;
aber nicht von diesem selbst. Noch sonderbarer ist das Mißver=
ständniß, daß, was ich als Hemmung des höhern Lebens be=
zeichne, erklärt wird als das Ein persönliches oder individuelles
Sinnenleben constituiren wollen, beinahe als ob ich das zeit=
liche Dasein an und für sich für den Abfall erklärte, da ich doch
diesen immer nur darin finde, wenn das Gottesbewußtsein aus=
geschlossen wird. Doch was soll ich noch einzelnes anführen,
wo mir zulezt ein so allgemeines Mißverständniß entgegentritt,
als ob die in meiner Glaubenslehre aufgestellte Analyse des
Selbstbewußtseins etwas anderes sein wollte als ganz einfach
und ehrlich nur empirisch! Denn deshalb wirft mir Hr. Bret=
schneider meine Theorie der Erbsünde als eine Inconsequenz vor,
weil diese wirklich empirisch sei. Sagen Sie doch, ist es wirk=
lich nicht deutlich genug, daß, wo ich von Bewußtsein der

Sünde, von Erlösungsbedürftigkeit, von der Befriedigung welche wir bei Christo finden, rede, ich wirkliche erfahrungsmäßige That-
273 sachen meine, und nicht etwa vor der Erfahrung hergehende Thatsachen des Bewußtseins? Steht es nicht schon vor dem Text im Motto? Steht es nicht schon vor der ganzen Dogmatik in der Encyclopädie? Wahrlich, es wäre mir bei tausend Meilen nicht eingefallen, daß irgend jemand mich anders verstehen könnte; vielmehr war das der Punkt, über den ich in der allervollkommensten Sorglosigkeit war. Und nichts hätte ich mir weniger versehen, als daß ich mit den speculativen Dogmatikern so mannichfaltig zusammengestellt werden sollte, unter denen ich nicht einmal als Dilettant aufzutreten vermöchte, indem ich auch gar nicht darauf eingerichtet bin, in der Dogmatik zu philosophiren. Das soll ich aber durchaus, wie wenig ich auch will. Und wie sonderbar wird es mir aufgedrungen! Man solle ja nicht mein Gottesbewußsein mit Bewußtsein von Gott verwechseln. Und es findet sich hernach, das Gottesbewußtsein in dem Menschen solle Gott selbst sein. Ich armer! Wenn ich glaube mich der größten grammatischen Schärfe zu befleißigen, schlägt es mir ganz entgegengesezt aus. Wenn aber doch Selbstbewußtsein, Weltbewußtsein, Gottesbewußtsein im Zusammenhang mit einander vorkommen: kann wol mit Recht die eine Zusammensezung anders verstanden werden als die andere? Ist das Weltbewußtsein in dem Menschen auch die Welt selbst? Und wenn ich auch sage, das Gottesbewußtsein sei das Sein Gottes in dem Menschen: muß nicht ein jeder, der mit dem Ausdrukk Allgegenwart einen Begriff verbinden will, ein Sein Gottes in anderem zugeben? Ist aber dieses deshalb Gott selbst? Eben so wenig, als ich mir aufbürden lasse, daß das Sein Christi in uns, wovon Er selbst redet, Er selbst sei. Sie lächeln? als ob ich das auch gesagt haben sollte? Freilich soll ich es auch gesagt haben. Das ist ja eben der ideale Christus, auf den es mir allein ankommen soll, der zugleich das Gottesbewußtsein selbst ist, und der Typus des Menschen wie er sein

soll; wogegen, wenn ich den historischen Christus einschwärze, 274
ich aus diesem — auch durch sonderbare Mißverständnisse und Uebersehungen, die aber schon ein jüngerer Freund fast hinreichend auseinandergesezt hat — nicht mehr zu machen weiß als was etwan Aristoteles auch war. Doch ich bin weit entfernt zu glauben, daß Hr. Prof. Branis sich diesen besonders ausgesucht hat, weil er etwa weiß daß ich auf ihn, wenn von der eigentlichen Speculation die Rede ist, eben nicht am meisten halte. Vielmehr erlauben Sie mir hier noch ein Paar Wörtchen für diesen Mann, dem ich nicht nur Dank schuldig bin, weil er einer der ersten war sich ausführlich mit meiner Glaubenslehre zu beschäftigen, sondern den ich wahrhaft hochschäze, und dem ich vollkommen Recht gegen mich geben würde, wenn ich das behauptete, was er mich behaupten läßt. Nämlich er kann mit Recht von mir verlangen, daß die geschichtliche Form der Erlösung schon mit Christo selbst anfangen, also auch, daß sie in ihm zuerst als minimum gesezt sein soll; aber er kann es doch nur von mir verlangen, so wie es mit der Voraussezung stimmt, die ich einmal als die christliche Grundvoraussezung angenommen, nämlich der Kraft nach ist sie ganz und ausschließend in ihm gesezt, und in seiner Person keine Spur von Erlösungsbedürftigkeit. Diese Voraussezung halte ich aber auch so fest, daß ich mich durch keine einzelne biblische Stelle, die etwas entgegengeseztes zu enthalten scheint, irre machen lasse. Der Unterschied zwischen Entwikkelung und Kampf läßt sich sehr fest halten. Aber Kampf mit sich selbst, um eine Ergebung in den Willen Gottes zu erkämpfen, diesen für Sünde zu achten, ist eine Strenge, von der ich mich nicht dispensiren kann, und einen solchen kann ich daher Christo nicht zuschreiben, ohne die Grundvoraussezung zu zerstören. Demohnerachtet war die Erlösung als Thatsache in der That noch Null auch nach der Erscheinung Christi vor seiner darauf gerichteten Thätigkeit, und so blieb sie auch als geschichtliche Erscheinung etwas sehr geringes, so lange Christus auf Erden war. Dies werde ich mich 275

nie weigern zuzugeben; aber es folgt auch gar nichts daraus, was mich irgend beschweren könnte. Denn daß auch die Kraft der Erlösung in Christo ein minimum gewesen sein müßte, das hängt mit meiner Darstellung nicht zusammen; denn nur mit der ihm einwohnenden göttlichen Kraft wird er diese besondere geschichtliche Person. Wer dieses nicht annehmen kann, der kann aber nicht nur das System meiner Glaubenslehre nicht in seine Gesinnung aufnehmen, welches in dieser Beziehung gar nichts eigenthümliches aufstellt, sondern auch das kirchliche System nicht, zu welchem sich doch Herr Branis, soviel ich weiß, mit voller Freiheit bekennt; sondern er muß sich dann zu derjenigen Ansicht wenden, welche allerdings auf eine gemeinsame Erlösung aller durch alle hinausläuft, in der Christus nur einen ausgezeichneten Punkt bildet. Wie aber etwas ähnliches auch jemand für meine Lehre hat ausgeben können, begreife ich noch weniger. — Doch ich kehre zurükk, wovon ich abgeschweift bin. Denn was meine Christologie im allgemeinen betrifft, so genügt es mir schon jeden an das zu verweisen was unser Freund Nitzsch mir bezeugt. Aber jenes Gottesbewußtsein, welches Gott selbst sein soll, wovon ich nichts gesagt habe, jener doppelte Gott, ein unveränderlicher und ein der Zeit unterworfener, wovon ich nichts gesagt habe, und jene drei Momente die ich in der Idee Gottes unterscheiden soll, wovon ich nichts gesagt habe, dies alles, wiewol gar wenig unter sich zusammenstimmend, und mehreres der Art hängt zusammen mit meinem vorausgesezten Pantheismus.

Und über diesen mich zu erklären bin ich freilich schon so oft aufgefordert worden, daß ich die Stimmen nicht überhören kann. Auch will ich mich nicht bloß hinter unseres Freundes Nitzsch Wort schüzen, daß nun einmal das Christenthum zu et-
270 was in gewissem Sinne pantheistischem hinneige. Denn es mag wol etwas sein an der Warnung eines andern Theologen, man solle sich mit dem Worte vorsehen, weil in diesen Tagen die Unwissenheit mit nichts so sehr ihr Spiel treibe. Ich will

nicht gerade behaupten daß es die Unwissenheit thut; denn ich
weiß daß es nicht angenehm ist so gescholten zu werden; aber
Spiel genug wird damit getrieben. Allein was soll ich ma-
chen, wenn ich nirgend erfahren kann woher die Voraussezung
eigentlich kommt? Der sel. Tzschirner nimmt es als eine be-
kannte Sache an; denn wo er von dem ästhetischen Princip re-
det — eine Zusammenfügung, die ich mir freilich auch gar nicht
aneignen kann — bin ich doch vorzüglich gemeint, und er sagt,
dieses sei vorzüglich zu erklären aus der schellingschen Philo-
sophie, welche den Pantheismus Spinozas erneuert habe. Eben
so ist auch anderwärts gesagt worden, meine wahre Absicht sei
das Christenthum nach dem Pantheismus, einer mit demselben
ganz unverträglichen Philosophie, umzudeuten und zu modeln.
Wenn das nun einem vorgeworfen wird, der so laut und wie-
derholt gesagt hat, die christliche Lehre müsse völlig unabhängig
von jedem philosophischen System dargestellt werden: so müßte
doch die Behauptung mit den stringentesten Beweisen versehen
sein; und niemand sollte es auch nur nachsagen, ohne sich auf
diese Beweise zu berufen. Wenn aber, wozu ich mich nie be-
kannt habe, als bekannt angenommen wird, ohne daß es irgend
jemand bewiesen hätte, was soll ich thun? Eben so schreibt mir
Hr. Dr. Bretschneider eine Abhängigkeit von der schellingschen
Philosophie gemeinschaftlich mit Hrn. Dr. Marheinecke und Hrn.
Hase zu, und meint, wir zeigten sie darin daß wir die Welt-
entwikkelung als eine werdende Persönlichkeit Gottes betrachte-
ten, item die Gegensäze des individuellen und absoluten als
Sünde. Ich für mich kann nun doch nichts anderes thun, als
protestiren, bis man mir zeigen wird, wo eines von beiden in
meinen Schriften vorkommt. Die Ausdrükke sind schon gewiß
nicht die meinigen, sondern Hrn. Dr. Bretschneider müssen ganz 277
andere vorgeschwebt haben, die er in diese mir völlig fremde
Terminologie übertragen hat. Aber dann würde es doch erst
darauf ankommen, die Richtigkeit der Uebertragung darzuthun.
Mir ist nichts bekannt, weder in meinen Aeußerungen über die

Sünde, noch in denen über die Welt, was hiezu auch nur Veranlassung hätte geben können. Ein würtembergischer Theologe schreibt mir die Säze zu, daß das Unendliche, Göttliche selbst das eigentliche Wesen der Dinge sei und den immanenten Grund ihres Seins und Lebens ausmache. Item, daß das göttliche unendliche Leben aus dem Zusammenwirken verschiedener attractiver und expansiver Kräfte bestehe. Beide Säze scheinen mir gar nicht mit einander zu stimmen, wenn nicht etwa das unendliche Göttliche selbst und das göttliche unendliche Leben zwei ganz verschiedene Dinge sind. Aber ich bin auch gar nicht in dem Fall, etwa zwischen einem von beiden zu wählen; denn es gehört mir keiner von beiden an. Als ich mich aber umsehen wollte, was etwa in den Reden über die Religion zu einem von beiden könnte Veranlassung gegeben haben, stieß ich statt dessen gleich auf eine Stelle, worin ganz deutlich steht daß in Gott nichts entgegengesezt, getheilt, vereinzelt sein kann, und auf eine andere, welche dagegen sagt daß die Gottheit ihr Werk bis ins unendliche zertheile. Wenn nun mir, der ich dieses klar und deutlich gesagt habe, jenes, ich weiß nicht woher, beigelegt wird, ohne nach diesem auch nur zu fragen: was kann ich thun, als jedem anheimstellen, wieviel er einem solchen Berichterstatter Glauben beimessen will. Ein anderer, als er in der Einleitung zur Glaubenslehre die beiläufige Bemerkung liest, es könne auch eine pantheistische Frömmigkeit geben — eine Bemerkung, die ich dem schuldig zu sein glaubte, was ich in den Reden über Spinoza gesagt hatte, von der ich aber selbst bemerke, sie gehöre gar nicht dahin, weil keine Religionsform pantheistisch sei —, klatscht sein εὕρηκα in die Hände und ruft,
278 was dürfen wir weiter Zeugniß? Was kann ich anderes thun, als den Mann, der auf dieselbe Bedingung ich weiß nicht was alles sein müßte neben dem was er ist, seinem etwas wunderlichen Schikksal überlassen? Denn zum Beweise auffordern, daran habe ich mit dem einen Mal genug, wenn ich mich nicht noch mehrerer Bücher schuldig machen will, die eben so wenig zum

Ziele führen möchten, aber gewiß nicht alle eben so schön und
kunstreich geschrieben sein würden, als das delbrücksche. Hätten
Sie wol gedacht, daß er, nach der Art wie ich ihn aufgefordert
hatte mir den Spinozismus, den er im ganzen so gut darge-
stellt hatte, nachzuweisen, nun doch, daß von diesem nicht die
Rede sein könne, zwar ehrlich gestehn, dafür aber mit demselben
unbestimmten Hin und her von Pantheismus und All-eins-Lehre
zum Vorschein kommen würde, worüber ich mich, wie es in je-
nem Anhange zu lesen ist, geäußert hatte? Und wie mußte ich
mich wundern, meine Erklärung über Gott, wobei ich weder
rechts noch links nach irgend einem Philosophen gesehen hatte,
sondern ganz einfältig das allen frommen Christen gemeinsame
Gefühl gefragt, und dieses nur so zu beschreiben gesucht, daß ich
es nicht auf einer andern Seite verlezte, wenn ich ihm auf der
einen zu genügen suchte, diese auf einem ganz andern chemischen
Wege reproducirt zu sehen aus einer wundersamen Zersezung
von Spinoza und Fichte, wobei der eine Bestandtheil von je-
dem verfliegt, der übrig bleibende des einen aber mit dem übrig
bleibenden des andern sich vermöge einer freilich gar nicht er-
klärten Wahlverwandtschaft verbindet! Mich tröstet nur, daß ich
nun wenigstens eben so viel Anspruch habe, ein Ichheitler ge-
nannt zu werden, als ein All-Einheitler. Aber ist es auch
wirklich dieselbe Erklärung? Kommt auch die Weisheit und die
Liebe auf diese Weise heraus? Oder ist unser Delbrück nicht so
weit gekommen in meiner Glaubenslehre? Oder meint er etwa,
das Ende eigne mir nicht so, sei mir nicht so Ernst, als der An-
fang, troz dem was ich über das Verhältniß beider Theile ge- 270
gen einander gesagt habe? Und die Strophe, die er in meinem
Namen gedichtet hat, ist ein besonderer Liebesdienst. Fehlt es
etwa an Verherrlichung der göttlichen Gnade in meiner Glau-
benslehre? oder habe ich mich nicht eben so gegen alles Muß in
Gott erklärt, wie gegen jede Aehnlichkeit mit einer auf Wahl,
das heißt auf Schwanken und Unsicherheit gegründeten Freiheit?
Aber antworten läßt sich doch hierauf nicht. Denn ich bin eben

kein Dichter, daß ich auch eine Strophe dichten könnte in sei-
nem Namen. Seze ich ihm aber in einem wohlgemeinten herz-
lichen Briefe, meines Wissens ohne alle Zuthat von Wiz, aus
einander, was mir unangemessen erscheint und inconsistent in
seiner Vorstellung von Gott: so antwortet er mir gedrukkt und
nennt mich doch wieder einen spinozischen Wizling, was ich we-
nigstens nicht in der Art eines guten einfältigen Menschen fin-
den kann. Und wenn Delbrück von Ewigkeit geschaffen haben
und gar nicht geschaffen haben für einerlei erklärt: so verräth
das so wenig Bekanntschaft mit der Sache, daß auch um des-
willen die Verhandlungen weiter fortzusezen nicht thunlich ist.
Doch wohin bin ich gerathen? Ich wollte eigentlich gar nicht
von diesem Ihrem ehemaligen Collegen reden, weil es in jedem
seiner sieben Abschnitte vieles giebt von gleichem Schlage wie
das hier erwähnte, und es weder lohnen kann, noch erfreuen,
dieselbe Operation so oft zu wiederholen. Nur eine Warnungs-
tafel möchte ich hier noch aufstellen. Wenn Delbrück für das
Christenthum oder eigentlich schon für den Monotheismus for-
dert daß die Welt nicht nur ein Werk Gottes, sondern auch
ein zufälliges Werk Gottes sei — seine geliebte Glaubensregel
scheint dies freilich völlig frei zu lassen —, so sollen also alle
diejenigen Pantheisten heißen, welche sich nichts zufälliges in
Gott denken können. In diesem Sinne wird dann bald der
größte Theil der denkenden Christen mit mir pantheistisch sein.
Aber wie nun, wenn diese zu Herrn Delbrück sagen, Wir kön-
230 nen nicht anders, als den, der in Gott etwas zufälliges postu-
lirt, für einen Atheisten halten? Nicht freilich bezüglich auf jene
Erklärung, welche auch den Fetisch unter dem Namen Gott be-
fassen, sondern auf die welche nur das allervollkommenste We-
sen bezeichnen soll? Und so wäre es denn am Ende auch für
Hrn. Delbrück am besten, wenn wir uns mit solchen Wörtern
lieber gar nicht befaßten, die ich wenigstens so ungern handhabe,
weil sie überall einen Flekken zurükklassen, nicht nur da wohin
sie geworfen werden, sondern auch da woher sie kommen. Ich

aber bin in diese Verdammniß des Pantheismus gerathen durch
meine Reden, lediglich deshalb weil ich den Verächtern der
Frömmigkeit dieselbe gern überall und auch da zeigen wollte,
wo sie sie am wenigsten suchten, und am liebsten an dem Mann,
dessen Speculation damals anfing von einigen auf eine höchst
verkehrte Weise vergöttert zu werden, während andere ihn auf
das härteste verdammten, dessen ächt menschliche, von innen
heraus milde, höchst ansprechende Persönlichkeit, dessen tiefe Ge-
müthsrichtung auf das höchste Wesen hingegen fast niemand
beachtete. Wäre ich nun ein vorsichtiger Mann gewesen, der
seinen Lesern alles schlimme zutraut: so hätte ich wol ein Pläz-
chen gefunden, um ihnen zu sagen, wie wenig dennoch in mei-
nen Worten Veranlassung läge mich für einen Spinozisten zu
halten. Aber wie ich nun bin, fiel mir eben das nicht ein; wo-
für nun seitdem schon so manch liebes Mal nicht sowol ich ge-
straft worden bin, denn mir hat es nicht sonderlich was gethan,
als vielmehr das Publikum, welches immer der leidende Theil
ist bei unnüzem Geschrei. Das freilich wäre eine harte Strafe,
wenn mein Buch wirklich nicht wenig beigetragen hätte, dem
reißenden Hange zur All-Einheitslehre seine noch fortdauernde
Schwungkraft mitzutheilen, weil das nämlich ganz gegen meinen
Willen geschehen wäre. Aber ich glaube das auch nicht; so viel
aber weiß ich, daß es wenigstens etwas beigetragen hat, um
den Strom der Spötterei zu hemmen, und wenn auch nur ein- 281
zelne Seelen aus dem tödtenden Indifferentismus herauszurei-
ßen, und ihnen die Augen für die, so Gott will, dennoch wahre
und ächte Frömmigkeit zu öffnen. Mit diesem Resultat bin ich
zufrieden und achte es für einen göttlichen Segen, so daß mir
noch keinen Augenblikk leid gethan hat das Buch geschrieben
zu haben. Ja ich sehe wol, es mußte zu diesem Ende größten-
theils so sein wie es ist, selbst den vornehmen Ton nicht aus-
geschlossen, welcher darin vorherrscht und sich mit gutem Erfolg
der falschen Vornehmigkeit einer frivolen Negativität entgegen
stellte. Durch meine Glaubenslehre aber bin ich in den Ver-

dacht des Pantheismus gerathen lediglich wegen des Kanons dessen ich vorher erwähnte. Darum erlauben Sie mir über diesen noch ein Paar Worte. Sie wissen, lieber Freund, ich habe mir von Anfang an die Aufgabe so gestellt, das in der christlichen Kirche entwikkelte Gottesbewußtsein, wie wir es alle in uns tragen, in allen seinen Aeußerungen so darzustellen, daß es in jedem einzelnen Momente möglichst rein erscheine, und so daß die einzelnen Bestimmungen, die auf diese Weise entstehen, sich auch zusammenschauen lassen und eben so zu Einem streben, wie das Gefühl selbst doch immer dasselbe ist, mag es sich nun verbinden mit dem Bewußtsein unserer Willensfreiheit, oder mit unserem Bewußtsein des Naturzusammenhanges, oder mit dem der geschichtlichen Entwikkelung. Rein aus dieser Fassung der Aufgabe ist meine dogmatische Gotteslehre zu erklären. Wer dabei an irgend eine Philosophie denkt, der muß sich nothwendig verwirren, und diese Verwirrung merke ich denn auch fast in allen etwas ausführlichen Kritiken. Ja schon dagegen muß ich protestiren, daß ich, wie unser Freund Nitzsch — der Mann, von dem ich übrigens am liebsten sowol gelobt werde als getadelt unter allen die sich mit meiner Glaubenslehre beschäftiget — sich ausdrükkt, das besondere christliche in ein allgemeines reli-
282 giöses Wissen aufzunehmen suche. Ein solches könnte, nach meiner Ansicht, nichts anderes sein als eine Abstraction von dem christlichen. Ist aber etwa unter jenem Ausdrukk doch ein speculatives Wissen um Gott gemeint: so bleiben diese beiden bei mir immer außer einander, weil sie — so ist meine Ueberzeugung —, wenn sie gleich zusammen stimmen müssen, doch nicht zusammen gehören und nicht durch einander bestimmt werden. Ich bin mir auf das bestimmteste bewußt von jener Regel nirgend auch nur um eine Linie abgewichen zu sein; sondern aus ihr sind nicht nur meine Säze, sondern auch meine Kritiken der bisherigen Formeln allein hervorgegangen. Denn diese freilich haben mir nie genügt, und wenn man die seit den lezten hundert Jahren übliche Behandlung der Lehre von den göttlichen

Eigenschaften Kirchenlehre nennen will — wie ich denn hiegegen nach meinem eignen Sprachgebrauch nichts einwenden kann —: so weiß ich auch in der Geschichte meiuer Bildung von keiner Annäherung an dieselbe, sondern nur von immer bestimmterer Entfernung. Diese Säze sind ein Gemisch von leibnitzisch-wolfischer rationaler Theologie und von sublimirten alttestamentischen Aussprüchen, unter welchen beiden sich das wahrhaft christliche fast nur verliert. Die Unhaltbarkeit derselben, wenn man die moralischen und metaphysischen Eigenschaften zusammenstellt, hat es am meisten verschuldet, daß der französische Atheismus unter uns Eingang fand; denn wo man unter uns von Gott nichts wissen wollte, war immer mehr die herrschende Darstellung gemeint, als die Idee selbst. Das ist die Erfahrung, die sich mir seit meinem Knabenalter immer tiefer eingeprägt hat. Ich nun habe niemals zu meiner Frömmigkeit, weder um sie zu nähren, noch um sie zu verstehen, irgend einer rationalen Theologie bedurft, aber eben so wenig auch der sinnlich theokratischen des alten Testamentes. Darum bildete sich mir mein eignes Verständniß immer in der Polemik gegen jene Methode, wenn sie irgend diesen Namen verdient, weiter aus. Wäre ich nun nicht in das 283
akademische Lehramt gekommen, was ich gar nicht erwarten konnte, wie ich es auch nie vorher gewünscht hatte, nun so hätte ich auch diesen Theil meiner Dogmatik für mich behalten und verbraucht als Richtschnur für meine Lehrweise auf der Kanzel; wie denn auch die Spuren davon schon in meinen frühesten Predigten deutlich genug zu finden sind. Nun aber mußte sie doch einmal endlich hervortreten. Fragen Sie mich aber, ob nicht nach diesem eignen Bekenntniß der erste Abschnitt meiner Gotteslehre doch eigentlich zu demjenigen individuellen gehöre, welches zwar in der Kirche sein möge, dem aber nach meiner eigenen Theorie doch kein Plaz in der Dogmatik gebühre: so verneine ich die Frage. Ist jene Behandlung wirklich Kirchenlehre: nun wohl, so sei die meinige immerhin heterodox; aber ich bin fest überzeugt, es ist jene divinatorische Heterodoxie, die schon noch

zeitig genug, wenn auch gar nicht gerade durch mein Buch, und
wenn auch erst lange nach meinem Tode, orthodox werden wird.
Wie sehr es auch jezt scheint, als wolle auf der einen Seite die
Philosophie sich des Christenthums bemächtigen und es mit Ge-
walt an sich reißen: das gesunde Leben unserer Kirche wird
doch immer mehr alle menschliche Speculation in ihr eigenthüm-
liches Gebiet zurükkweisen. Wie viele unserer wohlgesinntesten
Geistlichen auch zur Sprache des alten Testamentes und zum
Predigen aus dem alten Testament zurükkehren: es wird sich
doch auch auf diesem Gebiet immer mehr bewähren daß in
Christo das alte vergangen ist und alles neu worden. Und wie
viele Theologen, die ich brüderlich begrüße, und vor denen ich
die größte Achtung hege, es auch noch versuchen mögen an der
alten Methode zu puzen und zu feilen: es wird sich doch immer
mehr zeigen, daß Formeln, die zusammengehören sollen, und die
doch nicht zusammen leben wollen, auch nur todte Formeln sein
284 können, und daß eine Gotteslehre, welche ihre Farben größten-
theils aus der vorchristlichen Zeit nimmt, und was die Zeichnung
betrifft bei irgend einer Philosophie in die Schule gegangen ist,
sich nicht für eine richtige Darstellung des christlichen Bewußt-
seins geltend machen kann. Darum bleibe ich bei meiner Me-
thode, und gebe sie getrost, auch was diesen Theil betrifft, für
eine christliche Glaubenslehre, und glaube nicht daß eine Prote-
station hiegegen einen bedeutenden Erfolg haben wird. Aber
freilich Wünsche haben mir die auf diesem Gebiet entstandenen
Irrungen für die zweite Ausgabe meiner Glaubenslehre erregt,
die mich viel und lange beschäftigt haben, die ich aber doch, al-
les wohl überlegt, mir selbst nicht gewähren kann. Doch für
heute haben Sie genug anhören müssen; versparen wir das auf
nächstens.

Zweites Sendschreiben.

Also von meinen Wünschen für die zweite Ausgabe wollte 481
ich Sie unterhalten. Hoffentlich haben Sie Sich meinen etwas flüchtigen Ausdrukk gleich richtig gedeutet, und erwarten nichts anderes, als eine freundschaftliche Rechenschaft von Ueberlegungen, die ich vorher angestellt, von Entwürfen, die ich gemacht, von denen ich aber doch hernach fand daß sie sich nicht ohne großen Nachtheil anführen ließen. Ich nannte das Wünsche, indem ich mich in die Stelle meiner Leser sezte; und dies liegt ja wol vorzüglich dem ob, der ein Recht haben will ihnen so wenig Rechte einzuräumen als ich mir neulich merken ließ.

Das erste nun ist etwas sehr altes. Schon als ich zuerst das Werk ausarbeiten wollte, habe ich lange geschwankt, ob ich den einzelnen Theilen die Stellung geben sollte, die sie nun haben und auch, wie Sie hoffentlich bald sehen werden, für jezt noch behalten, oder ob ich sie umkehren sollte, mit dem jezigen zweiten Theil anfangen und mit dem ersten schließen. Wäre es nicht auch ganz natürlich und anständig gewesen für einen Theologen, der durchaus von der reformirten Schule herkommt und dies auch selbst in dem gegenwärtigen Zustande der Union gar nicht glaubt in Abrede stellen zu dürfen, wenn ich mich hierin dem heidelbergischen Katechismus näher angeschlossen hätte? Freilich sind ein Katechismus und eine Dogmatik zwei gar verschie- 482

dene Dinge; um so eher aber glaubte ich, es könne an und für sich nicht schaden, für die Dogmatik von etwas Gebrauch zu machen, was ich grade am Katechismus als solchem tadle. Denn die Jugend, für welche der Katechismus zunächst bestimmt ist, kann die Erlösungsbedürftigkeit nicht so empfinden, weder aus eigner Erfahrung, noch aus allgemeiner Menschenkenntniß. Aber das Grundgefühl eines jeden mündigen und zur Klarheit gekommenen Christen muß doch dieses alte sein, daß in keinem andern Heil und kein anderer Name den Menschen gegeben ist, wobei eine große Verschiedenheit der Vorstellungsart allerdings immer noch statt finden kann. Und wäre nicht hiervon auszugehn und von hier aus alles andere zu betrachten das natürlichste und ordnungsmäßigste für mich gewesen, da ich so bestimmt ausgesprochen habe daß Christen ihr gesammtes Gottesbewußtsein nur als ein durch Christum in ihnen zu Stande gebrachtes in sich tragen? Dabei würde nun die eigentliche Lehre von Gott keinesweges zu kurz kommen; aber der Vater wäre zuerst in Christo geschaut worden. Die ersten bestimmten Aussagen über Gott würden gewesen sein, daß er durch die Sendung Christi das Menschengeschlecht erneuert und sein geistiges Reich in demselben stiftet, also auch die ersten göttlichen Eigenschaften wären Weisheit und Liebe gewesen; und so wäre die ganze Lehre eben so wie jezt vertheilt vorgekommen, nur in umgekehrter Ordnung. Denn wie zu dem frommen Selbstbewußtsein des Christen das Bewußtsein der Sünde immer noch als Element mitgehört, so hätten sich aus demselben ebenmäßig die Vorstellungen der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit als dazu gehöriges Gottesbewußtsein entwikkelt: was aber jezt das erste ist, der Abschnitt der größtentheils die sogenannten metaphysischen und natürlichen Eigenschaften Gottes abhandelt, wäre das lezte gewesen.

483 Das ist die Anlage, lieber Freund, zwischen der und der gegenwärtigen ich lange unentschieden geblieben bin; und ich hatte wol Ursache genug jezt auf dieselbe Frage zurükkzukom-

men. Denn wie die jezige mißverstanden worden ist, sehe ich deutlich genug; meine Kritiker sind größtentheils von der Voraussezung ausgegangen, ein solches Werk müßte in einem Antiklimax fortschreiten. Oder ist etwa nicht die Einleitung, mit der ich doch nichts anderes beabsichtigte, als eine vorläufige Orientirung, die, genau genommen, ganz außerhalb unserer Disciplin selbst liegt, als die eigentliche Hauptsache, als der rechte Kern des Ganzen angesehen worden? Und nächstdem offenbar der erste Theil! Aus dem Charakter der Säze in der Einleitung ist geschlossen worden, daß meine Dogmatik eigentlich Philosophie sei, und daß sie das Christenthum, wenn meins nämlich eines sei, demonstriren oder deduciren wolle; und aus dem ersten Theile haben sie sich vorzüglich den Pantheismus construirt. Denn in diesem hat das seinen Siz, was auch unser Nitzsch als eine gewisse Hinneigung des Christenthums zu dieser Vorstellungsart bezeichnet. Nächstdem ist dann ihnen zufolge noch in dem Abschnitt von der Sünde etwas von meiner Denkungsart wirklich enthalten; alles übrige ist nur ein Außenwerk, ein Anfang, um die Kirchenlehre, die man einmal nicht umgehen kann, jener Philosophie, so gut es sich thun ließ, zu assimiliren. So ist die Sache ja angesehen worden fast überall; und da doch niemand gern so gänzlich mißverstanden wird: so werden Sie es mir nicht verdenken, daß es mir fast leid that diese Stellung durchgeführt zu haben. Tadeln konnte ich mich freilich nicht eigentlich; denn wie hätte ich mir träumen lassen können, daß man von einer solchen Voraussezung ausgehen würde, da doch ein wissenschaftliches Werk kein Gastmahl ist, wobei man auf einen gewissen Rausch durch das vorangeschikkte trefflichste Getränk rechnet, um dann geringeres Gewächs noch leidlich anzubringen. Ich war mir sogar bewußt, das meinige 434
treulich gethan zu haben, damit eine solche Ansicht nicht aufkäme, indem ich ja deutlich genug gesagt hatte, der erste Theil gehöre zwar zum Gebäude selbst, aber doch nur als Eintritt und Vorsaal, und die Säze desselben seien, so wie sie dort gegeben

werden könnten, eigentlich nur unausgefüllte Rahmen, und bekämen ihren wahren Gehalt nur durch die Beziehung auf das was erst hernach vorgetragen werde. Warum sollte ich nicht diesem Verhältniß zufolge berechtigt sein dieses ganze Geflecht von Säzen bis dorthin zu versparen, wo sie gleich in ihrer vollen Bedeutung hervortreten können? Gewiß ist doch daß eine Allmacht, von der ich nicht weiß welches ihr Ziel ist und wodurch sie in Bewegung gesezt wird, eine Allwissenheit, von der ich nicht weiß wie sie die Gegenstände ihres Wissens stellt und schäzt, eine Allgegenwart, von der ich nicht weiß was sie ausstrahlt und was sie an sich zieht, nur unbestimmte und wenig lebendige Vorstellungen sind; ganz anders aber, wenn in dem Bewußtsein der neuen geistigen Schöpfung die Allmacht, in der Wirksamkeit des göttlichen Geistes die Allgegenwart, im Bewußtsein göttlicher Gnade und Wohlgefallens die Allwissenheit sich kund giebt. Nun wollte ich freilich, auch wie das Buch jezt ist, die Leser auch nicht einmal vorläufig mit jenen dürftigen Vorstellungen abspeisen, sondern ich sezte voraus, und habe auch nicht ermangelt es zu sagen, daß das fehlende jeder in seinem unmittelbaren Selbstbewußtsein auf irgend eine Weise mitbrächte, und also keiner sich würde verkürzt finden, wenn er auch dasselbe in der Gestalt des Dogma hier erst später erhielt. Aber wenn doch alle solche Winke verloren waren, weil, wie gesagt, so viele an dem Buche theilnahmen und auch theilnehmen sollten, die nichts mitzubringen hatten, was sie nicht erst von der Dogmatik empfangen hätten: warum sollte ich nicht das Werk lieber gleich mit der Darstellung des vollen christlichen
685 Bewußtseins anfangen? Wenn jezt so manche achtungswerthe und auch sehr beachtete Stimme warnt, man solle ja nicht meinen, mein Gott sei der Gott des christlichen Glaubens: so muß ich eben denken bei einigen, daß sie, von der Einleitung und dem ersten Theile als einem ihnen fremdartigen und ungewohnten Getränke gleichsam betäubt, in dem zweiten das ihnen sonst wohlbekannte und geläufige nicht mehr recht heraus schmekken

konnten, bei andern, daß ihnen der zweite Theil sich zu kirchgläubig zu geberden schien, als daß sie sich hätten entschließen können es genau mit ihm zu nehmen, zumal es sie verdroß, daß einer, von dem sie nun einmal anderwärts her glaubten, er sei noch weiter von dem kirchlichen entfernt als vielleicht sie selbst, doch diesen Mantel mit einem gewissen natürlichen Geschikk zu tragen wisse. Denn daß sie es beide bei den prophetischen Lehrstükken hernach doch wieder genau nahmen, wie schnell sie auch das frühere überschlagen hatten, das verdanke ich der natürlichen Neugierde des den Tod fürchtenden Kindes in uns. Diese Art der Behandlung des Buches wäre nun bei der umgekehrten Stellung nicht möglich gewesen. Keiner hätte dann verkennen können daß die Darstellung des eigenthümlich christlichen Bewußtseins wahrhaft und wirklich der eigentliche Zwekk des Buches sei. Ja ich glaube selbst, wenn die Einleitung ganz eben so geblieben wäre, und sich durch diese für sich allein bei manchen ein Verdacht hätte einschleichen können, als sei es hier auf eine philosophische Construction abgesehen: so würde dieser bei dem eigentlichen Anfange des Werkes selbst wieder verschwunden sein, weil die Einleitung sich von einem solchen Anfang als etwas ungleichartiges weit stärker abgesondert hätte. Daß alsdann auch die Säze des jezigen ersten Theiles, die in ihrer dermaligen Gestalt wol verdienten als ein bloßes Außenwerk zulezt aufgeführt zu werden, wenn sie wirklich erst hinter der Christologie und der Lehre von der Kirche und nach der Entwikklung der göttlichen Liebe und Weisheit aufträten, einen wärmeren 486
Farbenton haben und ebenfalls im eigenthümlich christlichen Licht erscheinen würden, wäre ein unverkennbarer und sicherer Vortheil gewesen. Hätte nun vollends die gefährliche Einleitung noch stärker und ausdrükklicher von dem Werke selbst gesondert werden können: so würde dann gewiß dem schlimmsten und grellsten Mißverständniß, daß nämlich meine Glaubenslehre eine speculative Tendenz habe und auf einem speculativen Grunde ruhe, möglichst vorgebeugt worden sein.

Ich gestehe Ihnen daß ich nicht nur lange mit Liebe an
dieser Anordnung gehangen habe, sondern daß mir diese Liebe
niemals vergangen ist, und ich durch die gegenwärtige Gestalt
des Buches meiner Neigung ein großes Opfer gebracht habe.
Eines Theils wäre es alsdann viel nothwendiger geworden, bei
jedem einzelnen Lehrstükk auf das christliche Centrum des Selbst-
bewußtseins zurükk zu gehn, und mithin würde auch der eigen-
thümliche Charakter des Buchs viel schärfer an jeder Stelle her-
ausgetreten sein. Andern Theils hätten meine Zuhörer etwas
erhalten, das ihnen meine Vorträge nicht nur wiederholt, son-
dern sie ihnen ergänzt hätte. Wenn wir überlegen, mein lieber
Freund, wie wenige von denen, welche vor uns auf den Bän-
ken sizen, hernach in einem eigentlich wissenschaftlichen Zuge blei-
ben, und wie kalt und trokken einem leider nur zu großen Theil
die Anwendung dessen, was sie als Dogma aufgefaßt haben,
auf der Kanzel geräth: so müssen wir wol merken daß unsere
Einrichtung des Studiums und ihr künftiger Lebensgang sich
nicht für einander schikken. Wie wenig ich deswegen denen bei-
stimme, welche meinen, wir trügen überhaupt zu viel Dogmatik
vor, wissen Sie, so wie auch, daß ich nicht viel halte von einer
sogenannten praktischen Dogmatik, an welches System sie sich
auch anschließen möge. Eben so wenig möchte ich rathen un-
seren dogmatischen Vorlesungen selbst eine ganz andere Richtung
487 zu geben und mit der Auseinandersezung der Glaubenslehren
den ascetischen Gebrauch derselben zu verbinden, oder gar sie zu
einem collegium pietatis zu machen. Vielmehr darf diesem Zeit-
raum des akademischen Studiums unserer Theologen der rein
wissenschaftliche Gehalt nicht verkümmert werden, weil wir vor-
züglich dazu berufen sind diesen Keim überall hervorzulokken
und zu pflegen, und darum wüßte ich auch meine dogmatischen
Vorlesungen nicht eben viel anders einzurichten als ich von je-
her gethan. Aber von meinem Buche hätte ich gewünscht es
möchte dieses in einem höhern Grade als es der Fall ist, und
nicht nur durch seine ganze Anlage, sondern auch bei dem ein-

zelnen leisten, nämlich gegen die ausschließliche Vertiefung in den systematischen Zusammenhang bewahren, und immer wieder das Bewußtsein hervorrufen, daß die Säze nur das abgeleitete sind und der innere Gemüthszustand das ursprüngliche. Ich hätte gewünscht es so einzurichten, daß den Lesern möglichst auf jedem Punkt hätte deutlich werden müssen, daß der Spruch Joh. 1, 14 der Grundtext der ganzen Dogmatik ist, so wie er dasselbe für die ganze Amtsführung des Geistlichen sein soll. Wie es jezt ist, gehören hiezu Combinationen, die ich, so einfach sie auch sind, doch, wie ich leider sehe, nicht von allen erwarten kann. Wenn überall wissenschaftlicher Geist und religiöse Erregung gleichen Schritt halten müssen in theologischen Productionen: so glaube ich zwar mir das Zeugniß geben zu können, daß an meinem Buche, sofern ich es als That, als Handlung ansehen kann, das eine so viel Antheil hat als das andere; aber wenn ich dasselbe von ihm sollte rühmen können als Werk, so müßte auch die Wirkung nach beiden Seiten hin eine gleichmäßige sein, und dies kann ich, wie es jezt ist, nicht glauben, bin aber überzeugt daß bei jener Anordnung ich mich diesem Ziel um ein bedeutendes mehr würde genähert haben.

Dennoch mußte ich davon abstehen, eine solche Verbesserung auf diesem Wege zu suchen. Zwei Gründe hielten mich davon 488
zurükk mit einer für mich unüberwindlichen Gewalt; indeß da der eine nur eine Grille ist und der andere gewiß nur eine Unfähigkeit: so tröste ich mich um so leichter damit, daß früher oder später ein anderer kommen wird, der diese bei weitem vorzüglichere Stellung mit Lust und Glükk durchführt.

Die Grille, mein Lieber, ist eine sehr starke Abneigung eben gegen jene Form des Antiklimax. Wenn die göttliche Weisheit und Liebe mir so wenig bedeuteten, wie es in einer pantheistischen Dogmatik — wenn ich nämlich das Wort in dem Sinne nehme, wie es gegen mich und andere als Vorwurf gebraucht wird — nicht anders sein kann: würde es mir nicht möglich gewesen sein ihnen die jezige Stellung zu geben, so wie ich

mich wol gehütet hätte mein bestes gleich vorn weg zu nehmen. Hätte ich aber, da sie nicht pantheistisch ist, die andere Stellung gewählt, so hätte ich den Schluß machen müssen mit den natürlichen Eigenschaften Gottes. Und wenn gleich wahr ist daß auch diese sich dann hätten anders vortragen lassen, so würde mir auch dies nur dann zu einiger Milderung gereicht haben, wenn ich die Darstellung hätte sehr zusammen drängen dürfen. Nach einer vollständigen Darstellung der Lehre von der Erlösung und dem Reiche Gottes würde es mir kaum anders möglich gewesen sein, als alle Lehrstükke des jezigen ersten Theils sehr kurz zu behandeln. Und eben dies wäre unstreitig ein gar nicht unbedeutender Nachtheil gewesen, nicht gerade für das Buch an und für sich betrachtet, auch nicht in seinem Verhältniß zu meiner Person als Abbild meiner Ansicht, wol aber in Bezug auf die gegenwärtigen Bedürfnisse unserer Kirche; und ich würde nicht glauben meinem Beruf genügt zu haben, wenn ich diesem Theil etwas bedeutendes abgezogen hätte. Sie haben hier eine schwierige und eben deshalb vielleicht auch lange Herzenserleichterung zu erwarten; aber ich kann sie Ihnen nicht ersparen.

489 Wenn Sie den gegenwärtigen Zustand der Naturwissenschaft betrachten, wie sie sich immer mehr zu einer umfassenden Weltkunde gestaltet, von der man vor noch nicht gar langer Zeit keine Ahndung hatte: was ahndet Ihnen von der Zukunft, ich will nicht einmal sagen für unsere Theologie, sondern für unser evangelisches Christenthum? Ich sage für unser evangelisches; denn ein romanistisches kann man freilich immer haben. Wenn man mit dem Schwerdt drein schlagen kann gegen die Wissenschaft; wenn man im Besiz aller äußern Hülfsmittel sich einzäunen kann gegen allen Angriff gesunder Forschung, und nun drinnen eine gebietende Kirchenlehre aufstellen, die allen draußen wie ein wesenloses Gespenst erscheint, dem sie aber doch huldigen müssen, wenn sie einmal ordentlich begraben sein wollen: so braucht man sich freilich nichts anfechten zu lassen, was

irgend auf diesem Gebiet geschehen mag. Aber das können wir doch nicht und wollen es auch nicht, und darum müssen wir uns mit der Geschichte behelfen, wie sie sich eben entwikkeln wird. Und deshalb will mir nun nichts anderes ahnden, als daß wir werden lernen müssen uns ohne vieles behelfen, was viele noch gewohnt sind als mit dem Wesen des Christenthums unzertrennlich verbunden zu denken. Ich will gar nicht vom Sechstagewerk reden, aber der Schöpfungsbegriff, wie er gewöhnlich construirt wird, auch abgesehen von dem Zurükkgehn auf die mosaische Chronologie und troz aller freilich ziemlich unsichern Erleichterungen welche die Auslegung schon herbeigeschafft hat, wie lange wird er sich noch halten können gegen die Gewalt einer aus wissenschaftlichen Combinationen, denen sich niemand entziehen kann, gebildeten Weltanschauung? und das zu einer Zeit, wo die Geheimnisse der Geweiheten nur in der Methode und in dem Detail der Wissenschaften liegen, die großen Resultate aber sehr bald allen helleren und umsichtigen Köpfen auch im eigentlichen Volke zugänglich werden! Und unsere neutestamentischen Wunder, denn von den alttestamentischen 490
will ich gar nicht erst reden, wie lange wird es noch währen, so fallen sie aufs neue, aber von würdigern und weit besser begründeten Voraussezungen aus, als früherhin zu den Zeiten der windigen Encyclopädie, unter das Dilemma, daß entweder die ganze Geschichte, der sie angehören, sich muß gefallen lassen als eine Fabel angesehen zu werden, von der sich gar nicht mehr ausmitteln läßt, wie viel geschichtliches ihr eigentlich zum Grunde liegen mag, und dann erscheint das Christenthum vor allem andern als nicht aus dem Wesen Gottes, sondern aus Nichts geworden, oder wenn sie wirklich als Thatsachen gelten sollen, werden wir zugeben müssen, daß, soferne sie wenigstens in der Natur geworden sind, auch Analogien dazu in der Natur gesucht werden. Und so ist es auch hier wieder der Begriff des Wunders, der in seiner bisherigen Art und Weise nicht wird fort bestehen können. Was soll dann werden, mein lieber Freund?

Ich werde diese Zeit nicht mehr erleben, sondern kann mich ru-
hig schlafen legen. Aber Sie, mein Freund, und Ihre Alters-
genossen, so viele deren mit uns gleichen Sinnes sind, was ge-
denken Sie zu thun? Wollt ihr euch dennoch hinter diesen Au-
ßenwerken verschanzen, und euch von der Wissenschaft blokiren
lassen? Das Bombardement des Spottes, welches dann auch
von Zeit zu Zeit erneuert werden wird, will ich für nichts rech-
nen; denn das wird auch euch, wenn ihr nur Entsagung genug
habt, wenig schaden. Aber die Blokade! die gänzliche Aushun-
gerung von aller Wissenschaft, die dann, nothgedrungen von
euch, eben weil ihr euch so verschanzt, die Fahne des Unglau-
bens aufstekken muß! Soll der Knoten der Geschichte so aus-
einander gehn; das Christenthum mit der Barbarei, und die
Wissenschaft mit dem Unglauben? Viele freilich werden es so
machen; die Anstalten dazu werden schon stark genug getroffen,
und der Boden hebt sich schon unter unsern Füßen, wo diese
düstern Larven auskriechen wollen, von enggeschlossenen religiö-
491 sen Kreisen, welche alle Forschung außerhalb jener Umschanzun-
gen eines alten Buchstaben für satanisch erklären. / Aber diese
können wol nicht ausersehen sein zu Hütern des heiligen Gra-
bes, und ich kann mir Sie und unsere gemeinschaftlichen Freunde
und deren Schüler und Nachfolger nicht unter ihrer Zahl den-
ken. Soll ich, wenn einmal jener Streit zwischen der freien
unabhängigen Wissenschaft und unserer Glaubenslehre unge-
schlichtet bleiben müßte, noch ein Paar Auswege nicht sowol
vorschlagen, als vielmehr nur vorlegen? denn betreten sind sie
schon genug. Versucht es, ob ihr euch dessen was uns bisher
das eigentliche Christenthum gewesen ist, des Glaubens an eine
göttliche Offenbarung in der Person Jesu, aus welcher alle im-
mer aufs neue ein kräftiges himmlisches Leben schöpfen können
und sollen, entschlagen könnt, und euch den Jesum gefallen las-
sen, der schon seit geraumer Zeit mit allen Ehren bald als Wei-
ser von Nazareth, bald als simpler Landrabbiner umgeht, und
zwar die neue Synagoge, die sich so wunderbarer Weise zur

christlichen Kirche erweitert hat, fast ohne es zu wollen, gestiftet und das Centrum ihrer Lehre, den Glauben an ihn selbst, hinter dem doch nichts ist als die Fantasmagorien, die sich mittelst geistiger Hohlspiegel bewirken lassen, leider gewissermaßen geduldet, aber doch für seine Zeit gar schöne Sachen gesagt hat, die man immer noch als Motto gebrauchen kann, um unsere heilsamen und vornehmen Gedanken daran zu knüpfen. Wollt ihr euern Glauben an ihn darauf beschränken, daß ihr euch mit einspannt, um ihn noch länger bei Ehren zu halten und, da es um eine neue Centralfigur und ein neues Spruchbuch immer eine mißliche Sache ist, das Geschäft der Volksbildung und Ethisirung noch länger an diesem Faden fortzuleiten: so werdet ihr immer, wenn jene Tage hereinbrechen, mehr Entschuldigung haben, als jezt. Und solches Einlenken fängt schon an auch auf geschichtlichem Wege leicht genug gemacht zu werden. Oder
werden nicht die Ebioniten schon laut genug gerühmt als die 492
ächten Christen, die sich von der sentimentalen Mystik des Johannes und der dialektischen des Paulus glükklicherweise entfernt gehalten haben? Indessen es giebt noch einen andern Ausweg, der freilich, was das geschichtliche betrifft, eben nicht weit von jenem abgeht, aber er ist viel höher angelegt, und so stattlich, daß man von da aus auf jenen eben so sehr als auf die bisherige Heerstraße mit einem höhern Bewußtsein herabschauen kann. Das ist eben der, lieber Freund, auf dem ich auch gesehen worden sein soll, es ist aber nur mein Gespenst gewesen, mein Doppelgänger; ich meine die speculative Theologie. Die großartigen Säze, auf die es uns hier vorzüglich ankommt, daß göttliche und menschliche Natur an sich gar nicht getrennt sind, daß die göttliche Natur die Wahrheit der menschlichen Natur ist, und die menschliche Natur die Wirklichkeit der göttlichen Natur, verhalten sich zu den Fundamenten jener Behandlungsweise ohngefähr wie der philosophische Tiefsinn zu der Sprüchwörterklugheit des gemeinsten Lebens; und wenn ich lese daß in der Person Jesu Christi diese Einheit Gottes mit dem Menschen of-

fenbar und wirklich ist als ein Geschehensein: so denke ich, das kann ein schöner und wahrer Ausdrukk sein für unsern Glauben. Wenn ich dann aber lese daß diese Wahrheit ihre Gewißheit hat in dem Begriff der Idee Gottes und des Menschen oder im Wissen: so lasse ich der Tiefsinnigkeit der Speculation volle Gerechtigkeit widerfahren, aber ich bleibe immer wieder dabei, daß ich sie nicht anerkennen kann als den Grund der Gewißheit meines Glaubens an jene Wahrheit. So daß, wenn die beiden ersten Säze in der That meine Philosophie darstellten, was ich aber gar nicht etwa gesagt haben will, so wäre der dritte Saz höchstens eine Formel, welche aussagt wie sich diese Philosophie mit jenem Glauben verträgt. Niemals aber werde ich mich dazu bekennen können, daß mein Glaube an Christum
403 von dem Wissen oder der Philosophie her sei, sei es nun diese oder irgend eine andere. Und wenn ich mir nun die immer mehr herannahende Krisis denke, und stelle mir vor, wenn ich nicht wollte alle Wissenschaft aus meinem Lebensgebiet ausschließen, müßte ich dann nothwendig zwischen einem von beiden wählen, entweder die Entstehung des Christenthums mit in die unendliche Sammlung der gemeinen Erfahrung hinein zu werfen, welche sich selbst der Wissenschaft als rohen Stoff hingiebt, auf daß sie daran ergehen lasse was recht ist, so sie es anders der Mühe werth hält diesen Gegenstand aus der ganzen Masse besonders herauszuheben, oder meinen Glauben von der Speculation zu Lehn zu nehmen, welche ihn dann auch verfechten mag gegen die Naturwissenschaft, der sie ja ebenfalls die Regel giebt und sie ihrer allgemeinen Construction unterwirft: so wüßte ich wahrlich nicht, zu welchem von beiden ich greifen wollte. Für mich allein würde ich gleich das lezte wählen, wiewol ich freilich auch fürchte, die beste Freudigkeit würde mir doch verloren gehen, wenn ich mir nun nähere Rechenschaft darüber geben sollte, wie denn nun jene Wahrheit von der absoluten Kindschaft Gottes in der Person Jesu ihre Gewißheit im Wissen habe, und es ahnet mir daß dabei für die geschichtliche Person

des Erlösers doch nicht viel mehr übrig bliebe, als bei jener ebionitischen Ansicht auch heraus kommt. Aber wenn ich mich in der Gemeinde betrachte und vorzüglich als Lehrer: so werde ich auf die entschiedenste Weise von dieser Seite fort und auf die entgegengesezte hinüber gezogen. Der Begriff der Idee Gottes und des Menschen, das ist freilich ein köstliches Kleinod, aber nur wenige können es besizen, und ein solcher Privilegirter will ich nicht sein in der Gemeine, daß ich unter Tausenden den Grund des Glaubens allein habe. Hier kann mir nur wohl sein in der völligen Gleichheit, in dem Bewußtsein daß wir alle auf dieselbe Weise von dem einen nehmen und dasselbe an ihm haben. Und als Wortführer und Lehrer in der Gemeine 494
könnte ich doch unmöglich mir die Aufgabe stellen, alt und jung ohne Unterschied den Begriff der Idee Gottes und des Menschen beizubringen; und so wäre in Ansehung auch der gemeinsamen Angelegenheit selbst eine Kluft befestigt zwischen mir und den übrigen, die nicht zu übersteigen wäre. Ich müßte ihren Glauben als einen grundlosen in Anspruch nehmen, und könnte ihn auch nur als einen solchen stärken und befestigen wollen. Kurz die speculative Theologie bedroht uns mit einem den Aeußerungen Christi, welcher will, sie sollen alle von Gott gelehrt sein, gar nicht gemäßen Gegensaz esoterischer und exoterischer Lehre; die Wissenden haben allein den Grund des Glaubens, die Nichtwissenden haben nur den Glauben und erhalten ihn daher wol nur auf dem Wege der Ueberlieferung. Läßt hingegen jene ebionitische Ansicht nur wenig von Christo übrig: so ist doch dieses wenige allen gleich zugänglich und erreichbar, und wir bleiben dabei bewahrt vor jeder immer doch ins römische hinüber spielenden Hierarchie der Speculation. Das eine ist eben so wenig als das andere unser Weg. Wenn die Reformation, aus deren ersten Anfängen unsere Kirche hervorgegangen ist, nicht das Ziel hat, einen ewigen Vertrag zu stiften zwischen dem lebendigen christlichen Glauben und der nach allen Seiten freigelassenen, unabhängig für sich arbeitenden wissen-

schaftlichen Forschung, so daß jener nicht diese hindert, und diese nicht jenen ausschließt: so leistet sie den Bedürfnissen unserer Zeit nicht Genüge, und wir bedürfen noch einer andern, wie und aus was für Kämpfen sie sich auch gestalten möge. Meine feste Ueberzeugung aber ist, der Grund zu diesem Vertrage sei schon damals gelegt, und es thue nur Noth, daß wir zum bestimmteren Bewußtsein der Aufgabe kommen, um sie auch zu lösen. Am ersten fehlt es nicht: gemahnt ist jeder genug, und zwiefach aufgefordert zur Lösung etwas beizutragen ist jeder
406 der an beiden zugleich, am Bau der Kirche und am Bau der Wissenschaft, irgend einen thätigen Antheil nimmt.

Dies, mein lieber Freund, ist ganz vorzüglich der Standpunkt meiner Glaubenslehre. Wie ich fest davon überzeugt bin, so glaubte ich es auch darstellen zu müssen nach bestem Vermögen, daß jedes Dogma, welches wirklich ein Element unseres christlichen Bewußtseins repräsentirt, auch so gefaßt werden kann, daß es uns unverwikkelt läßt mit der Wissenschaft. Dies war nun auch besonders meine Aufgabe bei Bearbeitung der Lehren von der Schöpfung und Erhaltung, auf welche leztere sich hernach gerade in dieser Hinsicht meine Darstellung der Wunder bezieht und so auch des Wunders aller Wunder, nämlich der Erscheinung des Erlösers. Selbst diese hoffe ich, und zwar ohne Nachtheil des Glaubens, so gestellt zu haben, daß die Wissenschaft uns nicht den Krieg zu erklären braucht. Muß sie die Möglichkeit zugeben, daß noch jezt Materie sich balle und im unendlichen Raume zu rotiren beginne: so mag sie auch zugeben, es gebe eine Erscheinung im Gebiet des geistigen Lebens, die wir eben so nur als eine neue Schöpfung, als reinen Anfang einer höheren geistigen Lebensentwikkelung erklären können. Haben wir nicht nöthig innerhalb des thatsächlichen bestimmte Grenzen zu ziehen zwischen natürlichem und absolut übernatürlichem; und ich kann nicht einsehen daß uns etwas dazu nöthigte: nun so können wir der Wissenschaft auch frei lassen, alle uns interessirenden Thatsachen in ihren Tiegel zu nehmen und

zu sehen was für Analogien sie dazu findet. Sie sehen, lieber Freund, dies ließ sich nicht bequemer entwikkeln, als in der Ordnung, der ich wirklich gefolgt bin, und die ich aus demselben Grunde auch jezt beibehalte; und Sie werden mir auch gern zugeben, daß es mir nicht hätte gemüthlich sein können, nachdem ich schon in der Darstellung des eigentlich christlichen begriffen gewesen wäre, hernach noch diese Gegenstände auf eine 100 solche Weise zu behandeln. Ich will mein Werk nicht rühmen, auch nicht behaupten daß jeder es gerade so machen müsse; Sie wissen daß ich darauf niemals erpicht gewesen bin; aber das glaube ich sagen zu können, wer heut zu Tage unsere Glaubenslehre bearbeitet, und es nicht in diesem Sinne thut, der läßt entweder alles beim alten, so daß er eigentlich nichts thut, und der Herr ihn nicht wachend findet, wenn er kommt, oder er führt uns auf einen von jenen beiden bedenklichen Abwegen.

Aber wir werden es nicht mit der Naturwissenschaft und Weltkunde allein zu thun haben; sondern es droht uns von der Geschichtsforschung und von der Kritik, die wir doch beide auch in unserem Geschäft selbst nicht entbehren können, die gleiche Gefahr. Wissen Sie schon was der lezte Ausspruch sein wird über den Pentateuch und den alttestamentischen Kanon überhaupt? Hoffen Sie daß die bisherige Behandlung der messianischen Weissagungen und nun gar der Vorbilder noch lange Zeit Glauben finden wird unter denen, in welchen sich eine gesunde und lebendige Anschauung geschichtlicher Dinge gebildet hat? Wenn ich die Zeichen der Zeit recht verstehe, kann ich es nicht glauben. Einige unserer Theologen, der würdige Steudel an der Spize, thun zwar redlich das ihrige; aber ich fürchte daß mit feinen Distinctionen nicht viel auszurichten sein wird in der Sache; und auch unser Freund Sack, der diesem Gegenstande einen so großen Raum gegönnt hat in seiner Apologetik, und ihn mit so vieler Liebe und Treue bearbeitet, wird doch, fürchte ich, nicht für gar lange Zeit gearbeitet haben. Der

Glaube an eine bis zu einem gewissen Zeitpuncte fortgesezte besondere Eingebung oder Offenbarung Gottes in dem jüdischen Volk ist schon bei dem gegenwärtigen Stande der Untersuchungen über die jüdische Geschichte so wenig jedem zuzumuthen,
497 und es ist mir so wenig wahrscheinlich daß er am Schluß dieser Untersuchungen mehr Stüzen werde bekommen haben, daß es mir sehr wesentlich schien, auf das bestimmteste auszusprechen, wie ich es eben so deutlich einsehe als lebendig fühle, daß der Glaube an die Offenbarung Gottes in Christo von jenem Glauben auf keine Weise irgend abhängig ist. Wenn unsere Glaubenslehre eine Sammlung oder ein System von Entscheidungen sein sollte über alle wahrhafte oder angebliche Offenbarungsthatsachen, dann müßte sie freilich auch hierüber etwas entscheiden; da sie aber doch nur Rechenschaft geben soll von dem christlichen Glauben an und für sich, so müssen wir uns auch diese Last nicht auflegen. Das Bedürfniß muß doch immer von innen entstehen, und wir brauchen dazu kein prophetisches Wehe; und ich glaube, der soll noch kommen, der sich zur richtigen Beantwortung der Frage, Wo aber soll ich hingehn? unsprünglich durch das Studium der alttestamentischen Weissagungen hätte leiten lassen. Ja, ich will noch mehr sagen als, so viel ich mich erinnere, irgendwo in meiner Glaubenslehre steht, nicht einmal einen Juden der damaligen Zeit, der auf dem Wege gewesen wäre zu glauben, würde ein bestimmter Verdacht, daß jene Weissagungen auf Jesum nicht passen, vom Glauben zurükkgehalten haben. Diese Ueberzeugung, daß das lebendige Christenthum in seinem Fortgange gar keines Stüzpunctes aus dem Judenthum bedürfe, ist in mir so alt, als mein religiöses Bewußtsein überhaupt. Für ein freudiges Werk kann ich dieses Bestreben, Christum aus den Weissagungen zu beweisen, niemals erklären; und es thut mir leid, daß sich noch immer so viel würdige Männer damit abquälen. Eben deshalb kann ich aber auch nicht umhin zu vermuthen daß immer etwas falsches mit dabei zum Grunde liegt, und daß es wenigstens

einem Mangel an frischer Zuversicht zu der innern Kraft des Christenthums zuzuschreiben ist, wenn man auf diese äußeren Beweise einen großen Werth legt. Oft jedoch ist diese Theorie auch nur ein Zweig einer allgemeinen Anhänglichkeit an das unvollkommene Wesen und die dürftigen Elemente des alten Bundes, der wir uns billig entschlagen sollten, wir, die wir im Besiz des vollkommneren sind. Und ich glaube, sie wird uns auch nicht sehr zum Vortheil gereichen in jener bevorstehenden Krisis. Für mich wenigstens hat es keine volle Wahrheit, was unser Freund in seiner Apologetik sagt, daß das prophetische Wort auch jezt noch, und für den Christen, der mitten im Glauben steht, eine unerschöpfliche Quelle von Belehrung und Erkenntniß sei. Ich fürchte, je mehr wir uns, statt die reichen Gruben des neuen Bundes recht zu bearbeiten, an das alte halten, um desto ärger wird die Spaltung werden zwischen der Frömmigkeit und der Wissenschaft. Darum glaubte ich auch, es sei meine Pflicht ganz gerade herauszugehn mit meiner Ansicht, nicht nur von dem Werth der Weissagungen für den Glauben, sondern auch von dem Verhältniß der alttestamentischen Offenbarung zu der in Christo, und, was so genau damit zusammenhängt, von der Einheit der alttestamentischen und neutestamentischen Kirche.

Und, um auch dieses gleich dazu zu nehmen, was wird uns die Kritik noch bringen in Bezug auf unsern neutestamentischen Kanon? Wehren wollen Sie ihr gewiß eben so wenig als ich. Wer wollte sich auch nicht freuen daß die sonst zerstreuten Andeutungen über den Character unseres johanneischen Evangeliums einmal in der tüchtigen Gestalt einer kritischen Hypothese hervorgetreten sind? Dieses nun konnte wol keinen andern Ausgang nehmen. Aber was meinen Sie, wie lange es dauern wird, bis allgemein anerkannt wird, was Hr. D. Schulze über den Matthäus freilich nur gar zu kurz vorgetragen hat, was sich aber gewiß in größerer Ausführlichkeit noch viel überzeugender darlegen läßt? Und sollten wir nicht auch

mit mehreren Briefen auf die Zweifel, welche früher darüber in
499 der Kirche obgewaltet, zurükkommen? Wesentliches können wir
nichts dabei verlieren; Christus bleibt derselbe, und der Glaube
an ihn bleibt dasselbe; aber mit unserer Lehre vom Kanon und
von der Inspiration, als einer besonderen Wirkung des Geistes
in Bezug auf den Kanon, werden wir uns doch wohl besinnen
müssen, daß wir nichts hineinbringen, was mit allgemein aner-
kannten Resultaten einer historischen Forschung streitet. Es wird
immer sehr schwierig sein, den Grundsaz aufzustellen, alles was
in den heiligen Schriften enthalten ist sei göttliche Lehre, und
dabei nicht bestimmen zu können, welches diese heiligen Schrif-
ten sind, und welches die Grenze zwischen ihnen und ande-
ren. — Doch dies könnte mich noch weiter abführen von mei-
ner eigentlichen Rechenschaft; ich wollte nur bemerklich machen,
wie auch die Stellung sowohl als die Behandlung der Lehre
von der Schrift — von welcher es mich übrigens wundert, daß
ich ihretwegen nicht stärker bin angefochten und der Annäherung
an den Katholicismus beschuldigt worden, und daß auch sie un-
sers Delbrücks Herz nicht um ein weniges erweicht hat gegen
mich — ganz auf demselben Grundsaz beruht, die Glaubens-
lehre nicht zu gestalten, als ob es nur darauf ankäme in einer
fortlaufenden Ueberlieferung alles bisherige möglichst zu erhal-
ten und weiter zu geben, sondern in Momenten wie dieser mit
vorherrschender Berükksichtigung der, wie mir scheint, unvermeid-
lichen nächsten Zukunft. Freilich nicht, um irgend etwas zum
Wesen des evangelischen Christenthumes gehöriges Preis zu ge-
ben oder auch nur zu verstekken; aber um bei Zeiten uns alles
dessen zu entledigen, was offenbar nur Nebenwerk ist und auf
Voraussezungen beruht die nicht mehr gelten können, damit wir
uns nicht in einen unnüzen Streit verwikkeln, in welchem her-
nach viele leicht die Hoffnung aufgeben möchten, auch das We-
sen erhalten zu können. Sie sehen, dieser Punkt hängt nicht
mehr so unmittelbar mit meiner Grille zusammen, wie der erste;
500 sondern so viel nur will ich in dieser Beziehung sagen, daß ich

icht etwa, auch wenn ich mit dem zweiten Haupttheil hätte
ıfangen wollen, die Lehre von der Schrift, als von dem ei-
:ntlichen Grunde des Glaubens, hätte voranschikken können.

Nehmen Sie nun alles zusammen: so hoffe ich, Sie wer-
:n meine Grille nicht so ganz verwerflich finden, sondern mich
ben, daß ich sie glükklich durchgesezt. Aber mit meiner Unfä-
gkeit, fürchte ich, werde ich einen schweren Stand bei Ihnen
.ben. Ich habe nämlich etwas sehr gern erreichen wollen in
einer Glaubenslehre, habe es aber nur sehr unvollkommen
rmocht, und fürchte, ich würde es noch weit weniger vermocht
ben, wenn ich die andere Stellung gewählt hätte. Nun
rchte ich nicht etwa Ihre Strenge darüber, daß ich nicht ge-
nnt habe was ich wollte; sondern vielmehr, ob Sie nicht sehr
ßbilligen werden daß ich es überhaupt gewollt, und mich mit
m schlechten Trost entlassen, das Mißlingen sei nur eine ge-
hte und unvermeidliche Strafe für das schlechte Vorhaben.
enigstens bin ich meiner Sache nicht sicher mit Ihnen; denn
r haben den Gegenstand lange nicht besprochen.

Darüber besorge ich keinen Zwiespalt unter uns, daß es
der christlich ist noch heilsam, die sogenannten Rationalisten,
nn auch freundlich und mit guter Art, aus unserer Kirchen-
neinschaft herauszunöthigen; und es ist schmerzlich, wenn
änner von mildem Charakter und wohlbegründetem Ansehn
; wahre Interesse der Kirche so weit verkennen, daß sie sich
einen solchen Angriffskrieg hineinziehen lassen. Tritt nun
e einseitige Tendenz so stark hervor, als hierbei geschehen ist:
ist es meine, ich weiß nicht, soll ich sagen Art oder Unart,
; ich aus natürlicher Furcht das Schifflein, in dem wir alle
ıren, möchte umschlagen, so stark als es bei meinem geringen 501
wichte möglich ist auf die entgegengesezte Seite trete. Und
genügt mir nun nicht nur irgend wie zu erklären, wie be-
twillig ich meinerseits bin die würdigen Männer, die man
nennt, in unserer Kirchengemeinschaft zu behalten: sondern
möchte auch gern zeigen, daß sie mit ihrem guten Rechte

darin sein und bleiben können. Mein Versuch, das häretische zu construiren und zu beschränken, so wie die bestimmte Unterscheidung des heterodoxen vom häretischen — ein Gegenstand der fast ganz vernachlässigt zu werden pflegt, fast als ob er durch die völlig veraltete Untersuchung über die Fundamentalartikel schon abgemacht wäre -- und außerdem noch manches andere anderwärts gesagte, alles dieses hat dieselbe Abzwekkung. Aber ich wollte nicht nur im allgemeinen recht viel Raum machen innerhalb des kirchlichen im Gegensaz gegen beide Parteien, die jede von ihrem Brennpunkt aus ihn immer mehr zu verengern suchen, so daß wirklich Gefahr entsteht daß er sich doch theile; sondern meine Absicht war auch im einzelnen so viel möglich an allen Hauptpunkten nachzuweisen, nicht nur wie viel Raum noch sei zwischen den kirchlichen Thesen und den ihnen gegenüberstehenden häretischen, sondern auch wie viel freundliche Zusammenstimmung das innerhalb dieses Raumes dem orthodoxen und heterodoxen gemeinsame noch zulasse. Je mehr wir uns in dieser Stellung halten, um desto leichter wird sich dann der Wahrheit nach ermitteln lassen, wie viel eigentlich Streit sei um die Gesinnung, die jezt von beiden Seiten oft ziemlich voreilig, wie mir scheint, angefochten zu werden pflegt. Dies ist mir aber nicht nach Wunsch gelungen, und ich sehe schon deutlich genug, der Fehler liegt schon in der Einleitung. Ich habe schon dort, wo es nur darauf ankam das charakteristische des Christenthums in dem Centralbeziehungspunkte desselben aufzuzeigen, den Begriff der Erlösung viel enger zusammengezogen als nöthig gewesen wäre, so daß fast nur die strengere
502 gere Ansicht davon übrig bleibt. Der Heidelberger Katechismus, der so unmittelbar von dem christlichen Grundgefühl ausgeht, hat mich zu fest gehalten in den Banden seiner funfzehnten Frage und was folgt. Doch ich sollte mich fast scheuen dies zu sagen; denn da ich vorzüglich jener Darstellung wegen beschuldigt worden bin, daß es mir nur um einen idealen Christus zu thun sei: so könnte es am Ende geschehen, daß auch der

gute Katechismus wegen seiner constructiven Frage, Was für einen Mittler und Erlöser müssen wir dann suchen? noch nachträglich mit mir zugleich für einen Gnostiker erklärt würde. Nun bin ich aber überzeugt, wenn ich auch in der Einleitung die Klippe glükklich vermieden hätte, und dafür wird denn die zweite Ausgabe zu sorgen haben: so würde ich doch in denselben Fehler verfallen sein, wenn die Darstellung selbst gleich mit diesem Mittelpunkte begonnen hätte; und so hoffe ich denn nur indem ich auch für die zweite Ausgabe die bisherige Ordnung beibehalte, mich meinem Ziel in dieser Hinsicht etwas mehr zu nähern.

Doch vielleicht lächeln Sie über meine ganze Herzenserleichterung, wie gutwillig ich damit meinen Kritikern und sogenannten Gegnern ins Garn laufe. Allein wenn auch einige von ihnen nun sagen, es müsse wol um den einzigen Vorzug, den sie meinem Buche noch zugestanden, nämlich eine Art von systematischem Zusammenhange, auch nicht sonderlich stehen, wenn es mir an und für sich so gleichgültig wäre auch das hinterste zum vordersten zu machen: so mag es drum sein! Gedichte liebe ich freilich nicht, die man beliebig bei jeder Zeile anfangen kann und dann vorwärts oder rükkwärts gehn, mögen sie nun griechisch sein oder deutsch; und bei philosophischen Systemen würde ich solche Veränderungen in den Gliedern und Rotten der Säze auch nicht für thunlich halten, so weit ich als Dilettant darüber urtheilen kann. Aber eine Dogmatik wird niemals ein Gedicht, wenn sie auch in ihrem Urheber noch so wenig Wahrheit 503
hat; und ein philosophisches System soll sie auch nicht sein, und wenn auch ihr Verfasser übrigens noch so philosophisch ist. Darum kann es nicht nur mit ihr eine andere Bewandtniß haben; sondern ich könnte so kekk werden zu behaupten daß es ein Vorzug einer Dogmatik sei, wenn sie eine solche Umstellung verträgt. Denn es ist ein Zeichen, daß sie sich in ihren Schranken hält, und nichts sein will als eine bequeme und geschikkte somit auch den Beweis der Vollständigkeit in sich tragende

Anordnung dessen was an und für sich doch gleichzeitig gegeben ist und wechselseitig durch einander bedingt. Hat man dann nur den rechten Punkt getroffen: so muß es gleichgültig sein, ob man sich zuerst nach dieser oder zuerst nach jener Seite hin bewegt. Und warlich, ich will lieber jenen ganzen Ruhm verlieren, als so damit mißverstanden werden, als ob ich das Kunststükk hätte machen wollen, das Christenthum irgend woher zu deduciren! Das erste Mal wäre es doch gewiß daß so etwas jemandem gelänge ganz gegen den eigenen Willen! Giebt es auch wol eine Phrase, die weniger das wesentliche meiner Bemühung ausdrükkte, als die, ich deducire das Christenthum aus dem Abhängigkeitsgefühl? Wörter sind freilich willkührlichen Gebrauchs; aber wenigstens müßte man dann sagen, ich deducire alle Religionen daraus. Will man den Sprachgebrauch auf dieselbe Weise fortsezen: so müßte man sagen, ich deducire das Christenthum aus dem Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit, welches allerdings eine besondere Form des Abhängigkeitsgefühls ist. Nennt man aber das wol sonst in anderen Fällen Deduciren, wenn ich sage, vermöge der Lebendigkeit dieses Gefühls entstand das Christenthum, als Christus erschienen war und in seiner Herrlichkeit und Kraft erkannt wurde? Eben so durchaus unpassend ist der tzschirnerische Ausdrukk, das ästhetische Princip, unter welchem ich, gewiß mir höchst unerwartet, mit Herrn
604 von Chateaubriand, aber dann auch wieder, gewiß Herrn Schelling sehr unerwartet, mit der schellingschen Philosophie zusammengeworfen werde. Meine systematische Kunst, wenn ich mich einer rühmen kann in der Dogmatik, hängt aber mit Principien und Deductionen in diesem Sinne gar nicht zusammen, sondern ist nur ganz einfach das Geschikk, solche Theilungsformeln aufzufinden, daß man dadurch eine Ueberzeugung von der Vollständigkeit der Darstellung gewinnt, und daß man, wenn nicht unmittelbar, doch mittelbar von jedem dogmatischen Saz auf das durch ihn repräsentirte unmittelbare Selbstbewußtsein zurükgeführt wird. Wer mehr dahinter sucht, darf seinen Regreß nicht

an mich nehmen, wenn er es nicht findet, sondern an irgend einen meiner allzugütigen Gegner.

Wundern Sie Sich nicht, lieber Freund, daß ich noch eine solche Nachrede mache über diesen Gegenstand; denn er ist zugleich eine Vorrede. Ich habe nämlich ernstlich berathschlagt, ob es nicht schon jezt bei der zweiten Ausgabe meines Buches Zeit sei zu einer andern Umarbeitung desselben in Bezug auf seine Gestaltung. Ich meine nämlich die in dem Buche selbst schon dadurch angedeutete und gleichsam verheißene, daß die beiden Formen dogmatischer Säze, die welche Eigenschaften Gottes, und die welche Beschaffenheiten der Welt aussagen, nur Nebenformen genannt werden. Denn wenn es wahr ist daß sie nichts aussagen, was nicht seinem wesentlichen Gehalte nach schon in Säzen, welche die Grundform an sich tragen, enthalten sei: so können jene beiden anderen ja gemißt werden. Und das ist auch in der That meine Ueberzeugung, womit denn auch die zusammenhängt, daß unsere Glaubenslehre einmal lernen wird sich ohne sie zu behelfen. Wenn einer nun in seiner Laufbahn so weit vorgerükkt ist als ich: was ist natürlicher, als, wenn er deutlich sieht wie sein Werk in der lezten Vollendung sich gestalten müßte, daß er sucht ihm diese baldmöglichst selbst zu geben? Allein bei näherer Ueberlegung fand ich daß dies jezt versuchen nur eine in der Eigenliebe gegründete, dem Werke 505 selbst aber in seiner Wirkung schädliche Uebereilung sein würde; und daß ich aus derselben Ueberzeugung die mich das erste Mal davon abhielt, auch jezt diesen Gedanken gar nicht erst würde wieder aufgenommen haben, wenn ich nicht durch die gegen mich gerichtete Polemik in Versuchung gebracht worden wäre.

Nämlich Herr Prof. Baur hat doch in dem Verhältniß, welches ich zwischen diesen drei Formen aufgestellt, einen Hauptbeweis gefunden für das was er meinen Gnosticismus nennt, daß es nämlich für mich nur einen idealen Christus gebe, auf den geschichtlichen mir selbst aber wenig oder gar nichts ankomme. Ich möchte wol wissen, wie viel oder wie wenig ich

Ihrer Meinung nach Schuld habe an diesem Mißverständniß! Es beruht nämlich, ostensibel wenigstens, lediglich darauf, daß ich bei Einführung dieser Formen *) gesagt habe, daß, ohnerachtet die beiden lezten Formen streng genommen eigentlich überflüssig wären, doch einem Lehrgebäude, welches sie übergehen wollte, die rechte geschichtliche Haltung und also sein kirchlicher Charakter fehlen würde. Nun sind zwar diese beiden Ausdrükke, außer dem Zusammenhang angehört, unbestimmt und dunkel; aber ist nicht der lezte deutlich genug durch das bald anfangs gesagte über den Unterschied zwischen einer Dogmatik, welche öffentliche Lehre vorzutragen hat, und einem Systeme von wenn auch dem Geiste nach christlichen Privatüberzeugungen? Oder war es einem aufmerksamen Leser zuviel zugemuthet, gerade hier, wo der Schematismus der Dogmatik aufgestellt werden soll, an jene näheren Bestimmungen dessen, was zur Dogmatik gehöre, zurükkzudenken? Und wird der Ausdrukk ge-
306 schichtliche Haltung nicht theils durch den Zusammenhang deutlich, in den er mit dem andern gesezt ist, theils durch die unmittelbar **) vorhergehende Anführung, alle christlichen Glaubenslehren enthielten Säze von diesen drei Formen? Und wenn hier steht ein Lehrgebäude, sezt nicht der Zusammenhang außer allen Zweifel, daß hier keinesweges von der christlichen Glaubenslehre im allgemeinen die Rede ist, sondern von einer möglichen Anordnung derselben? Bin ich also irgend Schuld an der Verwechslung zwischen der geschichtlichen Haltung eines Buches und dem geschichtlichen Charakter der christlichen Glaubenslehre selbst? Und ist es mir zuzurechnen, daß das Programm geschichtliche Haltung durch fundamentum historicum übersezt, und nun schließt, wenn also die Glaubenslehre vollständig sein könnte ohne Säze von jenen beiden Formen, so würde sie auch vollständig sein ohne das geschichtliche Fundament, und das

*) Glaubensl. §. 34, 3. [§. 30, 3 in der zweiten Ausgabe.]

**) §. 34, 2. [§. 30, 3.]

heißt wieder ohne den geschichtlichen Christus? ohne irgend daran zu denken, daß ich gerade heraussage, es könne in Säzen von diesen beiden Formen nichts enthalten sein, was nicht schon in der Vollständigkeit der ersten Form enthalten wäre! Wo haben also andere Glaubenslehren den historischen Christus, daß meine ihn nicht auch nothwendig haben müßte?

Doch Sie haben mich gewiß längst losgesprochen wegen dieses fast unbegreiflichen Mißverständnisses; aber doch werden Sie es mir verzeihen, daß, da es sich, wie es scheint, in der ganzen Tübinger Schule festgesezt hat, ich nicht wenig Lust bekam, ihm auf jenem Wege entgegen zu treten und zu zeigen, daß wenn auch alle Glaubenssäze in der ersten Form blieben, der historische Christus darin doch so fest und vollständig sein würde als irgendwo. Ja es wäre unstreitig keine kleine Be- 507
friedigung für mich, die Dogmatik ganz abgeschlossen in der Eigenthümlichkeit, wie sie sich in mir gebildet hat, darzustellen. Auf ähnliche Weise wie Herr Prof. Baur, reizt mich zu dieser Umarbeitung auch Herr Dr. Röhr, indem er mir zu verstehen giebt, die beiden untergeordneten Formen machten sich in meiner Bearbeitung viel breiter, als dem Werthe, den ich ihnen beilege, gemäß sei; und hinter diesem Vorwurf scheint freilich der Verdacht zu lauern, als ob ich ohne diese Formen, ohnerachtet ich sie für entbehrlich erkläre, doch manches Lehrstükk entweder gar nicht, oder doch nicht auf die gehörige Weise, hätte zur Darstellung bringen können. Aber auch diese Stimme, wie sehr sie auch zu beachten ist, vermochte es nicht über mich, diese Veränderung zu übereilen, sondern ich kam doch wieder auf dasselbe zurükk, was ich schon dort gesagt habe; es ist damit noch bei weitem zu früh, und ich könnte es nur auf die Gefahr thun, daß mein Buch in dieser Form ein bloßes Privatbuch würde, ein Kabinetsstükk gleichsam in der theologischen Literatur, an dem sich manche erbauen und manche belehren würden, das aber auf den öffentlichen Vortrag der christlichen Lehren gar keinen Einfluß ausüben könnte, da für diese die rechten An-

knüpfungspunkte fehlen würden; und damit würde denn ein großer Theil von dem, was ich gern erreichen möchte, unerreichbar gemacht. Nächstdem finden sich aber auch eine große Menge von den dogmatischen Ausdrükken, gegen die ich am lebhaftesten protestire, in den Säzen der zweiten und dritten Form, und ich glaube, es ist eben deshalb unerläßlich, die Polemik fürs erste immer noch in derselben Form zu führen. Denn nur eine dialektische d. h. von dem bestehenden ausgehende und es an zugestandenem prüfende Polemik, welche sich zugleich durch die That darüber ausweiset daß sie den christlichen Glaubensgehalt der Säze unerschüttert läßt, und zugleich uns sicher stellt daß
308 sie uns unter kein anderes philosophisches System gefangen nimmt, welche Sicherstellung und Ausweisung in der vollständigen Durchführung der ersten Form nothwendig von selbst liegen muß, nur eine solche kann gründlich helfen gegen allen unserer Disciplin noch anklebenden scholastischen Wust, von dem wir uns nicht bald genug befreien können. Die bloße Simplificationsmethode, die man schon vor geraumer Zeit eingeschlagen hat, konnte sich wol auf die Länge nicht bewähren. Denn von scharf geschnittenen und gespaltenen Vorstellungen sich zu unbestimmten und verwaschenen hinwenden, damit konnten beide Theile, die hier zu sprechen haben, nicht zufrieden sein. Der wissenschaftliche Geist konnte keinen Fortschritt darin finden, sondern nur ein Zeichen von rathloser Ermüdung an dem Gegenstande; der fromme Sinn, wie gern er sich auch immer eines abgestorbenen Buchstaben entledigt, mußte doch bald inne werden daß so weitschichtige Formeln nicht aus seinem Bedürfniß sich auszusprechen könnten hervorgegangen sein. Ist aber dieser gestillt durch Ausdrükke des Glaubens, wie die Grundform sie darbietet, welche nämlich überall auf das unmittelbare Selbstbewußtsein des Christen zurükkgehn, dann kann jener über die einer längst vergangenen Zeit angehörigen Formeln ergehen lassen was recht ist. Dieser Krieg nun wird noch nicht so bald ausgefochten sein; und so muß ich denn auch, um hierbei das mei-

nige aufs beste zu thun, der früher gewählten complicirten Methode auch diesmal noch treu bleiben und was ich gern noch selbst gethan hätte einer spätern Zukunft überlassen. Wenn ich aber hätte alle Lehrstükke nur nach der Grundform behandeln und doch die antischolastische Polemik auf dieselbe Weise führen wollen: so hätte die Ausführlichkeit doch die gleiche bleiben müssen wie jezt; die Unterabtheilungen hätten sich in demselben Maaß vervielfältigen müssen, als die Coordination weggefallen wäre; somit wären die Massen unbeholfener und das Auffassen schwieriger geworden, und das wäre auch kein Gewinn gewesen. 509
Höchstens also werde ich im einzelnen hie und da nachhelfen können, und auf die einfacheren Ausdrükke stärker und bestimmter hinweisen, bei denen wir werden stehen bleiben dürfen, wenn das scholastische ganz wird abgethan sein. Nun gut, wenn es nicht anders sein soll! Ich freue mich wenigstens in der Ueberzeugung, daß ich die Gestalt einer freieren und lebendigeren Behandlungsweise unserer Glaubenslehre wenigstens von ferne gesehen habe. Und Gott sei Dank, ich sehe auch den Weg zu diesem Ziele, wie ich ihn eben angedeutet habe, und hoffe das beste sowohl von dem wissenschaftlichen Geiste der aufstrebenden Generation, der uns, wie sehr sich vielleicht auch die philosophischen Formen wieder der Scholastik nähern, doch auf unserm Gebiet davon losmachen muß, als auch von dem Freiheitssinne ihrer Frömmigkeit, welche uns, wie sehr auch von einer andern Seite die Neigung uns unter das Joch eines menschlichen Buchstaben zu beugen wieder hervorbrechen möge, doch gewiß vor allen Eingriffen der Speculation auf unser Gebiet sicher stellen wird.

Konnte ich mich also an so große Umarbeitungen meines Buches nicht wagen, liebster Freund: was bleibt mir übrig in der neuen Ausgabe zu leisten? Zweierlei habe ich mir vorzüglich vorgenommen; leider aber weiß ich nur von dem einen mit einiger Gewißheit daß es mir gelingen wird, das andere hingegen will ich zwar versuchen, ich weiß aber nicht mit welchem

Erfolg. Lassen sie mich bei dem lezten anfangen. Das ist die möglichste Abkürzung des Buches, über welches ich erschrekke, so oft ich es darauf ansehe, wie unvermerkt und wider Willen es mir unter den Händen zu solcher Masse angeschwollen ist, fast als ob ich mich auf einmal umgewendet hätte, und statt der zu großen Kürze, die man mir bisweilen vorgeworfen, in Weitschweifigkeit gerathen wäre. Wenn ich mein Buch mit andern ähnlichen von weit geringerem Umfange vergleiche, welchen üppigen Reichthum von besonders neuerer Literatur enthalten diese, und welche Fülle von Berükksichtigungen einzelner Meinungen ausgezeichneter Männer! Wie muß ich mich also nicht eigentlich schämen, daß ich zu weit wenigerem — denn von diesen Zuthaten habe ich überall keinen Gebrauch gemacht — doch weit mehr Raum verbraucht habe? Darum möchte ich gern so viel als möglich zusammenziehen. Nur freilich zwei Grenzen sind mir gestekkt, die ich nicht glaube ohne Nachtheil überschreiten zu können. Das Buch muß wenigstens so durch sich selbst verständlich sein, wie jezt. Lächeln Sie mir nur nicht zu, das sei herzlich wenig gesagt; ich meine auch nur so, daß nicht, damit das gesagte deutlich werde, auf etwas außer dem Buche müsse verwiesen werden, weder fremdes noch eigenes. Natürlich nehme ich hierbei meine Encyclopädie aus, aber auch nur was den Vorhof des Buches betrifft; auf diese würde ich mich eben so zu berufen haben in jedem theologischen Lehrbuche, das ich noch schreiben könnte. Sonst aber, und wenn man eine so genaue Zusammengehörigkeit abrechnet, muß das doch seine Grenzen haben, daß alle Schriften eines Verfassers als ein ganzes anzusehen sind, und daß jedes Werk nur ein einzelnes Auge ist in dem Zweige der Literatur, dem es angehört. Dies ist eine vortreffliche Regel für die Leser, zumal wenn sie es dahin bringen wollen, den Schriftsteller besser zu verstehen als er sich selbst; aber der Schriftsteller muß, was er als ein ganzes giebt, auch möglichst in sich selbst beschlossen darstellen. Nächstdem aber müßte es doch auch dabei bleiben, wenn nicht auch der

ganze Vortrag sollte umgegossen werden, daß sich die Ausfüh-
rungen von den Paragraphen selbst auch in der Sprache be-
stimmt unterscheiden. Diese Schreibart hat, auch abgesehen von
ihrem Zusammenhang mit unseren akademischen Vorlesungen,
ihre großen Vortheile, wenn man sich streng an sie hält. Dann
aber auch die Paragraphen so aphoristisch als möglich, und je-
der mache irgend etwas rein ab. Nichts kömmt mir wunder- 511
licher vor, als wenn in einem solchen Buche der Paragraph
selbst schon ziemlich in die Breite geht, dann folgt eine Ausfüh-
rung, die sich nur noch durch den Drukk vom Paragraphen un-
terscheiden kann, und der folgende Paragraph ist dann über-
schrieben Fortsezung. Sollen mir nun, im Gegensaz mit dieser
Manier, die Ausführungen nicht eben so aphoristisch gerathen
als die Paragraphen, so weiß ich nicht wie bedeutend meine
Ersparnisse sein werden. Gelingt mir nun dies nicht sonderlich:
so sind Sie es vorzüglich, den ich bei Zeiten bitten muß den
guten Willen für die That zu nehmen, da gerade Sie es so
vortrefflich verstanden haben in demselben Buche aus einer ge-
mächlicheren in eine gedrängtere Schreibart überzugehen.

Gesezt aber auch, dies gelänge mir nach Wunsch: so sollte
dann auch der Raum rein erspart sein; denn ich würde doch in
jenen beiden Punkten von meinem bisherigen Verfahren nicht
abgehen. Was zuerst die eigentlich sogenannte Literatur betrifft:
so möchte ich wol meine Ansicht zu näherer Prüfung empfehlen,
daß sie nämlich in Büchern, die mit unsern Universitätsstudien
genauer zusammenhängen, auf die Weise, wie man sie gewöhn-
lich beigebracht findet, gar nicht hineingehöre. Nicht nur daß
wir im allgemeinen nachgerade Bedacht darauf nehmen müssen,
daß doch auch Plaz bleibe für das bedrukkte Papier, sondern
vorzüglich auch scheint mir wichtig, daß die Handbibliotheken
unserer Studirenden möglichst tragbar müssen einzurichten sein.
Wenn wir nun unsere theologischen Lehrbücher zusammen neh-
men: wie unzählig oft finden wir dieselben Bücher gegenseitig
citirt! Werden die Stellen ausgeschrieben, welcher Raum! Wer-

den sie bloß angeführt: wie viele von denen, die dergleichen Bücher gebrauchen, mögen wol auf solche Anführungen hin die Stellen nachschlagen? zumal in neueren Büchern, von denen ich
512 zunächst rede! Darum, denke ich, ist es so zu halten. Kann der Lehrer einer einzelnen Disciplin sich nicht darauf verlassen, daß entweder die theologische Bücherkenntniß in besonderen vorbereitenden Vorlesungen zwekkmäßig behandelt wird, oder wenigstens daß seine Zuhörer, sei es nun durch literarische Handbücher und kritische Blätter, oder aus mündlicher Ueberlieferung, von den bedeutenden neueren Werken Kunde haben: nun wohl, so statte er sein Lehrbuch aus mit einem Verzeichniß von denen die er am liebsten empfehlen möchte, entweder im allgemeinen oder vor den einzelnen Hauptabschnitten, je nachdem ihm der eine Schriftsteller hier, der andere dort vorzüglicher scheint gearbeitet zu haben; der Hinweisungen auf einzelne Stellen aber enthalte er sich. Ich nun glaubte um so mehr von jener Voraussezung ausgehen zu dürfen, als ja bis jezt fast jedes Lehrbuch solcher Nachweisungen in Menge enthält, und die beliebtesten am meisten, überdies aber bei dem großen Verkehr der Universitäten unter einander die mündliche Ueberlieferung, sowol was Lehrer als was Lehrbücher betrifft, unter unsern Anfängern von großer Wirksamkeit zu sein scheint. Und so mögen es mir denn unsere gelehrten Zeitgenossen und Mitarbeiter in diesem Fach verzeihen, daß ich mein Buch nicht mit öfterer Wiederkehr ihrer Namen geschmükkt habe. Für Citate aus älteren besonders patristischen Schriften habe ich mir das Gesez gemacht, bei Formeln, die nicht streng symbolisch sind, denn für diese genügt die Anführung der Bekenntnißschriften, auf die meines Wissens älteste Quelle zurükkzugehen, wo sie in der Gestalt vorkommen, welche ich empfehle. Und ich habe mich so genau daran gehalten, nur auf solche Schriften und Abschnitte zurükkzugehen, worin der betreffende Gegenstand ex professo behandelt wird, und in diesen die prägnantesten und unzweideutigsten Stellen zu wählen, daß ich warlich am wenigsten den Vorwurf erwartet habe, den mir

Delbrück macht, aus dem Zusammenhange gerissene Stellen bewiesen nicht viel. Hätte er doch nur zur Probe eine oder die 513
andere nachgeschlagen, und so aus dieser Insinuation einen bestimmten Vorwurf gemacht. Indeß ich lebe der guten Hoffnung, daß ein Mann vom Fach nicht für ihn in die Schranken treten würde, und er selbst hat mir schon S. 140 seiner Schrift die freundschaftlichste Genugthuung für diese Unbill gegeben. — Auf eine Mannigfaltigkeit verschiedener zumal neuerer Darstellungen einzugehen, würde freilich durch eine nach Maaßgabe der bewirkten Ersparnisse eintretende gleichmäßige Erweiterung der einzelnen Artikel möglich geworden sein. Allein ich glaube, ein das ganze des christlichen Glaubens umfassendes Lehrbuch hat genug zu thun, wenn es die wesentliche Pflicht erfüllt, die Grenzen zu bestimmen, innerhalb deren sich die Vorstellung bewegen kann, ohne den Zusammenhang mit den Grundsäzen der Kirche aufzugeben. Und wenn die Uebersicht nicht zu sehr erschwert werden soll, dürfen die einzelnen Artikel nicht bis zu einer solchen Ausführlichkeit erweitert werden, daß sie sich nicht mehr von Monographien unterscheiden. Ich will also auf alle Erweiterungen dieser Art auch für die zweite Ausgabe Verzicht leisten, und zufrieden sein, wenn sich nur jenes überall in das gehörige Licht stellt.

Das zweite, was ich mir zum Ziel gestekkt habe, ist eine Revision und vielleicht bedeutende daraus hervorgehende Aenderungen in der Einleitung. Ich kann nämlich nicht umhin mir einen Vorwurf daraus zu machen, daß, wie die meisten meiner Kritiker sich vorzüglich mit der Einleitung beschäftiget haben, eine Menge der bedeutendsten Mißverständnisse daraus entstanden sind, daß sie sich die Einleitung zu sehr mit der Dogmatik selbst als eines gedacht haben. Lassen Sie mich Ihnen nur einige wenige Beispiele herausheben. Das bekannte Tübinger Osterprogramm sagt, ich wolle die christliche Frömmigkeit aus dem allgemeinen menschlichen frommen Bewußtsein erklären. Wenn darunter nichts anders verstanden werden soll, als daß ich dem 514

Christenthum unter den verschiedenen möglichen Modificationen
jenes gemeinsamen Bewußtseins seine eigenthümliche Stelle zu
bestimmen suche, wie Herr Baur sich selbst in der Relation,
welche er in der Tübinger Zeitschrift von jenem Programm geliefert hat, ausdrükkt: so waltete kein Mißverständniß ob. Allein
es entwikkelt sich doch dort immer mehr die Ansicht, als wolle
ich das Christenthum, wie man zu sagen pflegt, a priori demonstriren, und ich sehe nicht ein, wie es möglich gewesen wäre,
wenn Herr Baur nicht in den Säzen der Einleitung, mit der
er es allein zu thun hat, mehr gesucht hätte als nur die Ortsbestimmung. Dies wird mir noch deutlicher durch das folgende.
Er hält sich nämlich berechtigt, aus der Behandlung des Erlösungsbegriffs in der Einleitung zu folgern, daß bei mir der Begriff Erlöser gar nicht ein geschichtlich gegebener sei, sondern mit
dem Begriff der Erlösung zusammenfalle, und daß also auch
mein Christenthum nicht auf jener Thatsache wesentlich beruhe,
sondern ganz im Begriff gegründet sei. Denn, sagt er, es wird
zwar der Saz aufgestellt, daß sich alles darin auf das Bewußtsein der Erlösung in der Person Jesu von Nazareth beziehe;
allein in des Ausführung des Paragraphen sei hernach von dieser
Person gar nicht weiter die Rede, sondern der Begriff des Erlösers werde nur genauer bestimmt. Wäre nun Hr. Dr. Baur
bei dem geblieben, daß es hier nur darauf ankomme, dem Christenthum seinen Ort zu bestimmen: so würde er sich dies, zumal
er auch mit meinen Reden über die Religion nicht unbekannt
ist, ganz anders erklärt haben. Alle weitere Ausführung dessen,
was die Person anbetrifft, gehört natürlich eben deshalb in die
Dogmatik, weil sich alles im Christenthum auf diese Person bezieht; in der Einleitung war nur zu zeigen, wie der Begriff
der Erlösung müsse gefaßt sein, wenn er solle, möchte nun die
615 Person, durch welche sie vollbracht sein sollte, diese sein oder eine
andere, den Centralpunkt einer besonderen Glaubensweise bilden;
wenn also Hr. Baur dennoch auch jenes von der Einleitung
fordert: so hat er ihre ganze Tendenz zu wenig von der der

Dogmatik selbst geschieden. Am allerstärksten aber und ganz
unverkennbar zeigt sich dies dadurch, daß er sich wundert, warum
ich nicht auch die Säze der Einleitung in jenen drei Formen
vorgetragen habe *). Ja er fordert gewissermaßen, dies hätte
geschehen sollen, weil dann erst recht hervorgetreten sein würde,
was ich eigentlich mit meiner Dogmatik im Schilde führe. Wie
so doch? Da ich von jenen drei Formen nur in Beziehung auf
dogmatische Säze rede, und in der ganzen Einleitung kein ein-
ziger eigentlich dogmatischer Saz zu finden ist! Wie hätte wol
mein Sinn dadurch erst recht ins Licht treten können, wenn ich
eine solche Verwirrung angerichtet hätte, die nothwendig eine
Menge anderer Verwirrungen hätte nach sich ziehen müssen. Wie
denn auch alles, was Herr Baur von hier aus sagt, und die
Beziehung, die er daran knüpft, freilich nicht zwischen den drei
dogmatischen Formen, von denen eigentlich die Rede war, son-
dern zwischen den beiden Hauptformen der Religion auf der
einen, und Heidenthum, Judenthum und Christenthum auf der
andern Seite, für mich nichts ist als Verwirrung, und ich nicht
das mindeste darin finde, was meinen Sinn irgend deutlich
machen könnte. Wie wäre also mein scharfsichtiger Analytiker
dazu gekommen, von der Einleitung zu fordern, was durchaus
nur in der Dogmatik selbst seinen Ort haben kann, wenn
er nicht doch die Kluft zwischen beiden irgendwie übersehen
hätte? —

Ich kann Ihnen nicht helfen, Sie müssen mir Geduld
schenken, daß ich noch ein Paar Beispiele von mir befreundete-
ren Männern anführe. Mein lieber Schwarz, dem ich sehr ver- 510
pflichtet bin für die große Arbeit, die er an die Recension mei-
ner Glaubenslehre gewendet hat, und dem ich für vieles ein-
zelne darin noch besonders Dank zu sagen habe, erkennt im
ganzen sehr bestimmt an, daß die Untersuchungen in der Einlei-
tung nur propädeutisch und exoterisch seien; dennoch aber glaubt

*) Tübing. Zeitschr. I. S. 247 ff.

er sich gemüßigt zu erklären daß der von §. 6. an gemachte Versuch, dem Christenthum durch Vergleichung mit andern Glaubensweisen und Aufweisung seines eigenthümlichen auch seinen Ort in dem Gesammtgebiet der Religionsgemeinschaften zu bestimmen, nicht hinreiche die christliche Glaubenslehre zu begründen. Wie könnte mir aber wol eingefallen sein, in der Einleitung eine solche Begründung geben zu wollen! Ausgenommen, was aber die Begründung auch für jede Glaubenslehre einer anderen Religionsgemeinschaft gewesen wäre, das Zurükkgehn auf die in dem Selbstbewußtsein liegende Nothwendigkeit sich zu äußern, und auf einen Gesammtwillen, der eine Gemeinschaft dieser Aeußerung hervorbringt. Für die christliche Glaubenslehre ist die Darstellung zugleich die Begründung; denn alles in derselben läßt sich nur dadurch begründen, daß es als richtige Aussage des christlichen Selbstbewußtseins dargestellt wird. Wer aber dasselbe in seinem Selbstbewußtsein nicht findet, für den ist auch keine Begründung möglich, sondern nur die Aufforderung, den Punct aufzusuchen, wo sein persönliches frommes Bewußtsein von dem in dem Lehrgebäude dargestellten Gesammtbewußtsein abweicht. Die Einleitung nun mußte nothwendig den Versuch machen, für das in allen Modificationen des christlichen Selbstbewußtseins gültige, außer demselben aber nicht vorhandene, eine Formel aufzustellen; aber auch diese kann für niemand eine Begründung sein. Und die Einleitung legt es nicht einmal darauf an, diese Formel auf das christliche Gesammtbewußtsein zurükkzuführen, sondern wie sie hier in dem Gebiet sich bewegt, welches ich durch den Ausdrukk Religionsphilosophie, ein
517 Wort welches andere anders brauchen, zu bezeichnen pflege: so will diese Formel auch von jedem Unchristen dafür gehalten sein, daß er durch dieselbe jede christliche fromme Erregung und einen sie aussagenden Glaubenssaz von jeder nichtchristlichen unterscheiden könne. Ist also nicht auch hier eine Verwechselung zwischen der Aufgabe der Einleitung und der der Dogmatik selbst vorauszusezen? Und nun noch eines nur von unserm Freunde Sack,

ich meine, was er über meine Behandlung des Offenbarungs-
begriffs sagt *), daß ich nämlich den Begriff als dogmatisch nicht
streng zu haltend darstelle, und daß, wenn gleich nur für seinen
Standpunkt, meine andere Behauptung, daß die absolute Offen-
barung allein in Christo sei, nur historischen Gehalt habe, die
Bestimmung des Begriffs aber nicht afficire. Ich dächte, gerade
für einen Apologeten wäre meine Behandlung trefflich, wie denn
auch wirklich meine Einleitung sich hier in dem Gebiete der Apo-
logetik bewegt. Ich denke, wenn der christliche Apologet den
andern Glaubensgenossen sagen kann, Was ihr geoffenbart nennt,
das läßt sich gar nicht bestimmt genug unterscheiden von dem
nichtgeoffenbarten, wenn ihr nicht eben so gut vieles andere,
was ihr sonst gar nicht oder nur in sehr unbestimmtem Sinne
so zu nennen pflegt, doch auch für eben so sehr geoffenbart er-
klären wollt. Da ihr aber doch den Begriff für etwas haltet:
so müßt ihr mir um so mehr gestatten das meinige für geof-
fenbart zu halten, welches sich so bestimmt von allem anderen
unterscheidet, daß es sich nur mit der ursprünglichen Offenbarung
Gottes, nämlich der Schöpfung, als eine zweite vergleichen läßt:
so hat er sich gar nicht übel gestellt, und zugleich dafür gesorgt,
den Begriff dogmatisch haltbar zu machen! Und dies ist es doch
gerade was ich gethan habe. Die Einleitung hat es mit dem
Offenbarungsbegriff zunächst als mit einem mehreren oder allen
Religionen gemeinschaftlichen zu thun, und so findet sie ihn un- 518
bestimmt. Dies ist also gerade das historische, aber unser Sack
nennet es dogmatisch. Daß derselbe Begriff aber, auf Christum
bezogen, haltbar ist als Bezeichnung für die Art und Weise des
Seins Gottes in ihm, das ist gerade was dogmatisch gebraucht
werden könnte; aber unser Sack nennet dies historisch. Daß ich
es für gerathener erkläre, auch in der Dogmatik von dem Aus-
drukk keinen Gebrauch in einer Mannichfaltigkeit von Formeln
zu machen, das ändert in diesem Sachverhältniß nichts. Habe

*) Apologetik S. 75.

ich also nicht Grund genug zu glauben daß auch hier der Unterschied zwischen der Einleitung und dem Werke selbst nicht scharf genug gefaßt worden ist? Nun kann aber solchen Männern und andern — denn mit meiner Beispielsammlung wäre ich noch lange nicht zu Ende — dieses nicht begegnet sein ohne daß es irgendwie meine Schuld sei, und diese Schuld habe ich also alles Ernstes aufgesucht. Viel habe ich nicht gefunden, aber doch genug, um mich zu einer bedeutenden Umstellung zu veranlassen.

Vielleicht ist schon das nachtheilig gewesen, daß die Einleitung gleich mit einer vollständigen Erklärung der Dogmatik anhebt. Denn nun konnte man leicht denken, nachdem diese gegeben worden, hebe auch die Dogmatik an, und bedachte nicht daß das folgende eigentlich der Erklärung hätte vorangehen sollen, als welche ohne diese Erörterungen nur ein todter Buchstabe wäre und von ganz unbestimmtem Gehalt. Nun hätte solchem Mißverstand auch hernach noch, können vorgebeugt werden, wenn ich die Einleitung auch, wie das Buch selbst, in mehrere Abschnitte getheilt hätte, damit so die Ueberschriften dem Leser bei dem Bestreben zu statten gekommen wären, sich fleißig zu orientiren und immer genau zu wissen wo er sich befinde. Nun aber laufen die fünf und dreißig Paragraphen in einem fort, ohne irgend eine sichtbare innere Organisation, und das konnte freilich leicht manchen auch sonst wakkeren Leser verwir-
519 ren. Das ist also mein Vorhaben. Ich will der Erklärung selbst alles das voranschikken, was zur näheren Bestimmung der darin vorkommenden Ausdrükke gehört, und dabei will ich dann durch die Ueberschriften der kleineren Abschnitte zeigen, wo diejenigen Säze, die der Constituirung des Begriffs der Dogmatik vorangehen müssen, eigentlich ihre Heimath haben. Dann tritt von selbst alles, was den Schematismus des Werkes vorbereiten und bestimmen soll, näher an die Erklärung heran, und die Einleitung wird sich dann mehr in sich selbst als ein ganzes abrunden. Ob sie deshalb mir selbst gerade besser gefallen wird, weiß

ich noch nicht. Wenn ja, dann vorzüglich deshalb, weil so,
wie dies auch eigentlich für die Einleitung gehört, der Zusam-
menhang dieser besonderen theologischen Disciplin mit denjenigen
allgemeinen Wissenschaften, an welche sie sich ihrer wissenschaft-
lichen Form wegen vorzüglich zu halten hat, unmittelbar her-
vortreten wird; wie sie jezt ist, muß dies der Leser selbst finden.
Ich dachte freilich, meine kurze Darstellung rc. würde hoffentlich
Andeutungen genug hiezu geben, aber der Leser selbst blieb aller-
dings mehr als nöthig war auf etwas außer dem Buche selbst
verwiesen. Darauf also beschränken sich im wesentlichen meine
Entwürfe.

Außerdem habe ich nun zunächst Ueberlegungen angestellt
über die Sprache meines Buches; aber wenn ich mich befleißige,
so viel in meinen Kräften steht, was aber hier nicht viel sagen
will, der Schwerfälligkeit der Schreibart abzuhelfen, soweit es
geschehen kann ohne mich der Weitschweifigkeit zu nähern; wenn
ich suche im Vortrage meiner eigenen Formeln noch strenger
undeutsche Ausdrükke und besonders solche, die zu bestimmt an
philosophische Schulen erinnern, gegen deutsche und freie zu ver-
tauschen: das wird ziemlich alles sein, was ich hier werde leisten
können; die eigenthümliche Lage meines Buches gegen die bis-
herige Ausbildung der kirchlichen Lehre will nichts noch gefälli-
geres gestatten. Und in der That darf man auch selbst an eine 520
deutsche Dogmatik keine zu großen Forderungen in dieser Hin-
sicht machen. Die dogmatische Sprache ist doch niemals be-
stimmt in die volksmäßige Mittheilung der Predigt oder der
Katechese überzugehn; ja es wäre ein Nachtheil, wenn man die-
ses zu sehr erleichterte. Die Nothwendigkeit, die Ausdrükke, un-
ter denen man die Vorstellungen empfangen hat, in andere zu
verwandeln, verbürgt ein aneignendes Durchdenken, welches wir
unsern angehenden Geistlichen durchaus zumuthen müssen. Ich
kann mich indeß nicht enthalten Ihnen ein Paar Worte zu sa-
gen über ein warnendes Wort, das ein bedeutender Mann in
dieser Hinsicht ausgesprochen hat.

Herr Prof. Fries nämlich in einer Abhandlung in der neuen Zeitschrift für Theologie und Philosophie läßt mir die Scheidewand zwar gelten, die ich ziehe zwischen Religion und Philosophie; er behauptet aber dennoch, in der Religionslehre sei jede Betrachtung ihrem Wesen nach philosophisch; und wer sich dabei der Philosophie enthalten wolle, der werde nur dem passiven sich in der Sprache mittheilenden Philosophem anheimfallen, welches eine Zusammensezung sei aus den philosophischen Terminologien zwischen Wolf und Fichte. Sie können wol denken daß ich über den Hauptsaz nichts zu sagen habe, sondern ihn schlechthin verwerfe, sobald unter Religionslehre die Lehre irgend einer bestimmten Religionsgesellschaft verstanden werden soll; so wie ich ihn unbedingt zugebe, wenn von einer speculativen Theologie die Rede ist; dann aber nur gegen den Ausdrukk Religionslehre protestire. Was aber hier demjenigen geweissagt wird, der in einer Religionslehre, welche Glaubenslehre sein will, nicht philosophirt, das betrifft mich nun ganz vorzüglich. Die Hauptsache indeß scheint mir diese zu sein, daß Herr Fries unserer Disciplin kein eigenthümliches Sprachgebiet zugestehen will, sondern das Dilemma aufstellt, der Dogmatiker müsse entweder in
521 der Sprache einer philosophischen Schule reden, oder in der gemeinen Sprache. So scheint mir aber die Sache nicht zu liegen. Das Christenthum hat sich vom Anfang an in beiden Sprachen als ein sprachbildendes Princip bewiesen, und wir können in diesem eigenthümlichen Sprachgebiet der christlichen Frömmigkeit nur verschiedene Abstufungen unterscheiden, unter denen die dogmatische als die schärfste und strengste obenan steht. Wenn nun jenes Sprachgebiet sich doch am meisten bildete durch Umdeutung schon vorhandener Ausdrükke: so konnten allerdings für den Gebrauch des engeren Kreises auch philosophische Sprachelemente genommen werden. Aber diese wurden denn auch alsbald von ihrem alten Stamme gelöst und wurzelten in dem neuen Boden ein, so daß die strenge Schulbedeutung nicht mit hinüberging; sondern indem die hieratische und juristische Sprache

icht minder in diesen Nuzen verwendet wurden, als die philosophische, juristische Ausdrükke aber auf das Verhältniß der Menschen zu Gott immer nur uneigentlich angewendet werden können, und eben so alles priesterliche in dem alten Sinne nicht genommen werden konnte: so entstand eine Sprache, die, wie eine Münze, ein doppeltes Gepräge hatte, ein bildliches auf der einen, ein dialektisches auf der andern, man mußte aber doch jedes Stükk, um seinen Werth zu bestimmen, von beiden Seiten besehen. Und diesem allgemeinen Charakter mußten sich dann auch die philosophischen Ausdrükke assimiliren. Jedes neuere philosophische System aber ist natürlich immer auf dieselbe Weise sprachbildend, und wenn es ein Interesse erwekkt, das über die Grenzen der Schule hinausgeht, so bilden sich auf dieselbe Weise verschiedene Abstufungen von philosophischer Sprache, streng wissenschaftlicher die einen, volksmäßiger die anderen. Und indem das philosophische Interesse außerhalb der Schule von verschiedenen Systemen afficirt wird, ohne auf dieselbe Weise wie die Schulen selbst an dem Streite Theil zu nehmen, so entsteht allmählig ein solches Sprachgebiet wie Fries es schildert.

Ich glaube auch, in Folge des bisher gesagten, daß es an- und für sich betrachtet unverfänglich ist aus diesem ebenfalls für den dogmatischen Gebrauch zu schöpfen, ohne daß daraus weder Verwirrung in den Vorstellungen entstehe, noch auch ein unbewußtes Philosophiren; nur glaube ich nicht daß das dogmatische Interesse zu allen Elementen desselben die gleiche Verwandtschaft hat. Die kantische und fichtesche Philosophie konnten der Natur der Sache nach keine große Ausbeute geben; selbst das radicale Böse hat die Erbsünde nicht verdrängt, und auch in der Terminologie der christlichen Sittenlehre ist nicht viel von ihnen geblieben, sondern die leibnitzisch-wolfische, so wie die auf sie gefolgte sogenannte eklektische oder Popular-Philosophie, haben sich auf ihrer Stelle behauptet. Dies hat aber keinen anderen Grund, als weil jene Philosophien selbst sehr stark dogmatisirten, und zwar in demselben Sinne, in dem ich das Wort nehme, den

man aber, indem man von dogmatischer Philosophie im Gegensaz gegen die kritische sprach, nicht im Auge hatte. Nämlich die wolfische Sprache auf der einen Seite steht doch noch in einem unverkennbaren Zusammenhang mit der scholastischen, die nichts anderes war als eine Indifferenz von Metaphysik und Dogmatik, so daß wir nur unser eigenes Gut vindiciren, wenn wir von ihr entlehnen. Und die Häupter der englischen Philosophie auf der andern, welche so großen Einfluß auf die unmittelbar vorkantische deutsche Philosophie ausübten, gingen vorzüglich von dem Gefühl als einem gegebenen aus, weswegen man allerdings zweifeln kann, ob ihre Philosophie diesen Namen auch nach unserem strengeren Sprachgebrauch verdiene, aber desto deutlicher springt die Aehnlichkeit zwischen ihrem Verfahren und dem unsrigen in die Augen, und somit auch dieses, daß wir uns das Sprachgebiet, welches sich durch ihren Einfluß gebildet hat, am leichtesten werden assimiliren können. Mag nun also diese Mischung von Elementen aus ganz verschiedenen, theils gleichzeiti-
523 gen, theils auf einander gefolgten Schulsprachen an und für sich als verworren erscheinen und für die Philosophie unbrauchbar sein, weshalb auch mit Recht jede neue Schule sich auch ihre eigene neue Sprache bildet: so wird sie uns doch, eben weil wir nicht philosophiren, nicht eben so unbrauchbar, ja was wir daraus in unsere dogmatische Sprache übertragen, das wird bei richtigem Verfahren auf unserm Gebiet auch völlig klar sein können. Darum, meine ich, können wir einmal in der für die Schule bearbeiteten Glaubenslehre nicht auf die biblische Sprache allein zurükkgehn; und das wird wol kein Kenner der Sache thunlich finden: so dürfen wir wol auf dem eingeschlagenen Wege getrost fortschreiten, und werden es um desto sicherer, je bestimmter wir uns in jedem Augenblikk des Unterschiedes zwischen unserm Verfahren und dem philosophischen bewußt sind. Lezteres nun ist mein beständiges Bestreben, oder vielmehr dieses Bewußtsein lebt und wirkt immer in mir; ich glaube also auch nicht daß mich hier etwas gefährliches unbewußt beschleichen könnte.

Was aber nun das einzelne des Inhaltes betrifft: so kann
ich es nicht genug bedauern daß der Zwischenraum seit der er-
sten Erscheinung des Buches in dieser Beziehung so wenig frucht-
bar für mich gewesen ist. Es ist wol möglich daß mir man-
ches entgangen ist, was in Zeitschriften oder Dissertationen
steht; doch glaube ich, auf irgend bedeutendes würde wol ein
oder der andere Freund mich aufmerksam gemacht haben. Und
so muß ich es Ihnen denn klagen, daß mir viel weniger Be-
lehrungen oder auch nur Ausstellungen über mein Verfahren in
einzelnen eigenthümlich christlichen Lehren zu Theil geworden
sind, als sich in der ganzen nicht unbedeutenden Masse von Kri-
tik, die über mich ergangen ist, erwarten ließ. Auch Hr. Dr.
Steudel, der so gütig ist sich viel mit mir zu beschäftigen, bleibt
bis jezt — ich habe aber das zweite Heft der Zeitschrift noch
nicht gelesen — nur bei den Vorbegriffen stehen, weil er glaubt,
das wichtigste sei doch immer, die supernaturalistische Ansicht, die 521
seinige nämlich, zu vertheidigen; so daß auch der würdige Schott
nicht würdig genug abgeschäzt wird, weil er sich etwas von ei-
niger Uebereinstimmung mit meiner Darstellung hat verlauten
lassen. Erinnern Sie Sich der entscheidenden Fragen, mit wel-
chen Herr Steudel diese Verhandlung eröffnet? und so auch der
leichten Fragen, auf welche er die Untersuchung über die Wun-
der zurükführt? Beides hat mich recht aufs neue davon durch-
drungen, wie nichtig dieser Streit ist. Wenn die Dogmatik For-
meln aufstellen soll, um natürliches und übernatürliches mit Si-
cherheit von einander zu scheiden: so muß sie ja metaphysisch
werden und speculativ, und das ist für mich grade dasselbe wie
der Eingriff der geistlichen Macht in das weltliche Gebiet. Und
was ist am Ende daran gelegen, wie natürlich oder übernatür-
lich es mit den Grundthatsachen des Christenthums hergegangen
ist, wenn doch der Glaube, zu dem sie führen sollen, nur ein
Fürwahrhalten ist, und die Offenbarung, welche sie enthalten
sollen, immer wieder nur eine Belehrung! Sollte aber wol Herr
Steudel wirklich daran zweifeln, daß ich Christum als einen

übernatürlichen darstelle? Ich glaube es kaum, wenn er sich nur erst überzeugt hätte daß ich einen wirklichen Christus meine! Glaubt er aber das lezte nicht, wie Hr. Prof. Baur: nun so hätte ich doch hoffen dürfen daß er meine Christologie anfaßte; denn es wäre doch sonderbar, wenn das sich gar nicht in meiner Christologie auf irgend eine Weise abspiegeln sollte, daß es meinem Christus an der Wirklichkeit fehlte! Irgend etwas doketisches hätte dann doch hinein kommen müssen. Aber statt auf dieses Jagd zu machen, scheint Hr. Dr. Steudel selbst in das doketische hineinzufallen, wenn er meint, die Persönlichkeit Jesu sei gar nicht volksthümlich bestimmt gewesen; denn dann müßte doch wirklich Maria, die jüdisches Blut hatte und jüdische Constitution, ein bloßer Durchgangskanal gewesen sein. Die Ironie
525 über meine Art, den Begriff der Accommodation abzuweisen, ist wol weit entfernt eine ernste Ausstellung gegen meine Christologie zu sein. Vielmehr rechne ich es zu den Verdiensten meines Buches, in Lehrstükken wie dieses solche Fragen zu stellen, deren Entscheidung zur Bestimmtheit der Vorstellung beiträgt. Zuerst kommt es freilich darauf an, wie jezt in England bei der Emancipation, ob die Frage eine politische ist oder eine religiöse, so hier, ob die Vorstellungen von Engeln und Teufeln wirklich religiöse sind oder nur kosmologische; und dann fragt sich, ob Vorstellungen Jesu nicht religiösen Gehalts eben so von dem Sein Gottes in ihm afficirt sind als die religiösen Gehaltes. Oft kann man sich bei Streitfragen nicht besser helfen, als durch das was der platonische Sokrates ein *φορτικὸν* nennt. Und so möchte ich fragen, wenn wir uns über die Qualität jener Vorstellungen nicht einigen können, ob wir uns denken sollen, Jesus habe von dem Verhältniß der Erde zur Sonne, gewiß also etwas bloß kosmologisches, die copernicanische Vorstellung gehabt, oder die gemeine? Ich glaube, wie man auch antworte, wird man auf die dort von mir gemachte Unterscheidung zwischen Ueberzeugung im strengeren und im weiteren Sinne zurükkommen müssen; und so ist dann ihre Realität sicher gestellt.

Doch wohin verirre ich mich! Ich wollte sagen, wie die
eiden genannten Tübinger Theologen alle Ursache gehabt hätten,
n meiner Christologie die Irrthümer aufzusuchen, welche aus
er falschen Voraussezung entspringen müßten: eben so hätte es
ür jeden der gelehrten Kritiker, die sich nur an meine Princi-
ien gehalten haben, gewiß unter den eigentlichen Lehrstükken
olche gegeben, an denen sich die Folgen des falschen oder un-
hristlichen in den Principien besonders zeigen mußten. Wenn
ich die Religion ihrer Würde beraube, wenn ich fast ein Kyre-
naiker bin, wie nothwendig müßte sich das in den Lehren vom
heiligen Geist und von der Heiligung zeigen? Aber leider die
Herren haben es nicht der Mühe werth gehalten mich so weit
zu begleiten. Nun freilich konnte ich das nicht verlangen, wenn 20
es wahr wäre, was ein junger Theologe, der seine Laufbahn auf
eine glänzende vielleicht fast blendende Weise beginnt, frisch weg
behauptet, ich lege den kirchlichen Ausdrükken oft neue Ideen
unter. Ich denke aber, daß, wo ich von der kirchlichen Ansicht
wirklich abweiche, ich da auch die geltenden Ausdrükke tadle;
und wenn ich dann sage in welchem Sinn ich den Ausdrukk
allenfalls noch könne gelten lassen: so kann wol weder ein auf-
merksamer Leser irre geführt werden, noch die Absicht sein einen
Schein von Orthodoxie zu erschleichen, worauf doch jene Insi-
nuation immer hinausläuft. Einige Winke über einzelne Lehr-
stükke finden sich in der ausführlichen Recension des Hermes.
Ein Freund versprach mir schon vor ein Paar Jahren, meine
Glaubenslehre von Seiten der Eschatologie anzugreifen: und das
wäre gewiß geistvoll und lehrreich geworden; er hat aber nicht
Wort gehalten. Einige Bedenklichkeiten läßt mich unser Nitzsch
ahnden; mehr habe ich gewiß zu erwarten, wenn Twesten sein
Werk fortsezt; aber wäre es nur jezt schon fertig! So aber bin
ich fast ganz mir selbst überlassen, und freilich der Vergleichung
meines Buches mit andern. Doch der Versuchung will ich nicht
unterliegen, jezt noch mit Ihnen einen Spaziergang durch die
neueste dogmatische Literatur zu machen und mich darüber aus-

zulassen, wie viel oder wie wenig aus den neuesten dogmatischen Werken Gewinn für mich zu machen gewesen.

Lieber lassen Sie mich noch ein Paar Worte sagen über allerlei, was noch dieser und jener gute Freund für die zweite Ausgabe von mir gewünscht. Also einige haben mir sehr angelegen, ich möchte mich doch, da der Zwiespalt über diese Frage so groß sei, nicht nur mit entfernten Winken, sondern offen und klar darüber äußern, wie ich eigentlich das Verhältniß — und nun sagte der eine zwischen Religion und Philosophie, der andere zwischen Dogmatik und Philosophie, der dritte gar zwischen
527 dem höheren Selbstbewußtsein, von welchem ich ausgehe, und dem ursprünglichen Gottesgedanken, den ich zuzugeben scheine, wie ich also dieses Verhältniß auffaßte. Aber wie soll eine solche Erörterung in die Dogmatik kommen, ich meine in die meinige? Sie ist ja sowohl nach Form als nach Inhalt ganz und gar bedingt durch die Voraussezung, daß der in ihr zu entwikkelnde Gottesgedanke nicht ursprünglich sei, sondern nur geworden in der Reflexion über jenes höhere Selbstbewußtsein. Und daß ich den ursprünglichen Gottesgedanken, von dem dort immer nur problematisch die Rede sein konnte, wenn ich mein Gebiet nicht überschreiten wollte, auf jeden Fall in das Gebiet der Speculation verweisen würde, das glaube ich doch auch deutlich genug gesagt zu haben; und wo nicht, so kann es wol jeder hinreichend aus den ersten Erörterungen in den Reden über die Religion abnehmen. Zusammenhang ist für mich zwischen jenem ursprünglichen Gedanken und diesem ursprünglichen Selbstbewußtsein kein anderer, aber auch eben so viel, als zwischen irgend anderen Erzeugnissen verschiedener geistiger Functionen, aber auf derselben Stufe, und welche dieselbe Beziehung haben. So denke ich kann auch niemand zweifeln wie ich Religion und Philosophie zu einander stelle. Ich glaube wirklich, und hoffe auch immer zu glauben, und daß es auch noch lange nach mir und dann vielleicht noch mehr geglaubt werden wird als jezt, daß beides sehr gut in demselben Subject bestehen kann, daß die Phi-

losophie nicht nothwendig dahin führt, sich über Christum, und Sie verstehen, ich meine hier wieder den wirklichen geschichtlichen Christus, zu erheben, als ob alle Frömmigkeit nur unreife Philosophie und alle Philosophie erst zum Bewußtsein gekommene Frömmigkeit wäre; sondern daß ein wahrer Philosoph auch ein wahrer Gläubiger sein und bleiben kann, und eben so, daß man von Herzen fromm sein kann und doch den Muth haben und behalten sich in die tiefsten Tiefen der Speculation hineinzugraben. Aber ich weiß freilich auch daß eines sein kann ohne 523
das andere, also auch daß in manchem die Frömmigkeit auf ihre Weise zum vollständigsten Bewußtsein kommen kann, auch in der strengsten Form, und das ist eben die dogmatische, ohne daß je ein Körnchen Philosophie in ihn hineinkommt, und daß mancher den Becher der Speculation ganz kann geleert haben, ohne daß er die Frömmigkeit auf dem Boden gefunden. Aber weil ganz dasselbige auch zwischen der Frömmigkeit und einer Menge anderer Geistesthätigkeiten statt findet: wie sollte ich dazu gekommen sein, grade dieses Verhältniß zu behandeln, die andern aber nicht? Was aber nun das Verhältniß zwischen Dogmatik und Philosophie anbelangt: so gestehe ich Ihnen, es geschieht mit einer gewissen Vorliebe, daß ich so wenig als möglich davon rede. Haben nicht die Philosophen lange genug darüber geklagt, daß in der scholastischen Periode die Philosophie sei theils im Dienste theils unter dem Drukk des Kirchenglaubens gewesen? Mag dem gewesen sein wie ihm wolle: so ist wenigstens seitdem die Philosophie frei genug geworden, weil der zu seiner ursprünglichen Quelle zurükkgekehrte Glaube ihres Dienstes auch für die dogmatische Form der Kirchenlehre nicht weiter bedurfte, und die über ihr wahres Interesse besser verständigte Kirche keinen Drukk ausüben wollte. Hat die Philosophie diese Freiheit seitdem oft gebraucht, um feindselig gegen die Kirchenlehre aufzutreten: wol, so steht dieser zu, nach dem ihrigen zu sehen; und sie soll das können, ohne ihrerseits weder Angriffe auf die Philosophie zu machen, noch um ihre Gunst zu buhlen. Ich weiß wol daß

mancher sagen wird, von welcher Philosophie ich wol redete? Offenbar von solcher die es gar nicht sei! Ich entgegne aber, daß wir als Theologen solchen Hader nicht zu schlichten haben, weil wir keine Polizei auszuüben gedenken auf fremdem Gebiet. Jene Leute gaben sich für Philosophen, die Welt nahm sie da-
529 für; wir thun es auch. Steht seitdem fest, daß wahre Philosophie mit der Lehre der Kirche, wenn diese ohne Mißgriffe dem Inhalt des Glaubens gemäß dargestellt wird, nicht im Streit sein kann: desto besser! aber wir Theologen können das auf keine Weise verbürgen wollen. Daher nun, zeigt die Philosophie sich bald für, bald wider uns: so haben wir gar kein festes Verhältniß mit ihr, seit wir beide frei geworden sind von einander; und dies ist das einzige was mir räthlich scheint zu sagen und durch die That zu befestigen. Verlangt man mehr: sieht das nicht immer aus, als sollten wir uns entschuldigen bei der Philosophie, daß es nicht anders ist und geht als so? als hätten wir Verbindlichkeiten gegen sie zu erfüllen? Ja selbst wenn sie uns auf das wohlmeinendste einladet, uns durch ihre Hülfe zu der vollkommnen Selbstverständigung bringen zu lassen, die sie doch allein geben könne: so gestehe ich ihr dieses zwar zu auf jedem wissenschaftlichen Gebiet; aber wenn wir auf dem unsrigen uns nicht verstehen, so muß die Schuld an etwas liegen, was sie nicht geben kann, so fern sie doch mehr sein will als Logik in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes und Grammatik. Lassen Sie mich also bei meinem timeo Danaos et dona ferentes immer bleiben, und mich freuen, daß ich dem Vorsaz treu geblieben bin, meinem eignen philosophischen Dilettantismus, und wenn ich mehr auf diesem Gebiet aufzuweisen hätte, würde meine Maxime doch dieselbe geblieben sein, keinen Einfluß auf den Inhalt der Glaubenslehre gestattet zu haben. Wie es mir mit diesem Vorsaz gelungen ist, das freilich ist eine andere Frage; indessen die Zeichen sind leidlich gut. Wenn doch der eine eben so fest behauptet, ich sei auf Jacobi basirt, wie der andere sagt, auf Schelling, und wenn sich beides nur durch son-

derbare Einlegungen und unstatthafte Voraussezungen nachweisen läßt; wenn ein kundiger Mann, wie der bonnische Freund, zu keiner andern Ahndung von meiner Art zu philosophiren gekommen ist, als daß ich eben nicht ein Gefühl, sondern einen Gedanken zum Grunde legen würde, im übrigen aber würde es 630
ziemlich dasselbe sein wie die Glaubenslehre: so scheint doch hieraus zusammengenommen hervorzugehen, daß von Philosophie und Philosophemen nicht viel muß anzutreffen sein in der Glaubenslehre. Und daran bin ich weit entfernt etwas ändern zu wollen; vielmehr, wenn ich noch einen Saz fände, der irgend seinem Inhalt nach speculativ wäre oder nur mit einigem Recht dafür könnte angesehen werden: so würde ich ihm dieses unhochzeitliche Gewand ausziehen, oder ihn ausstreichen. Das soll kein Fehdehandschuh sein, den ich der speculativen Theologie hinwerfe; vielmehr lasse ich sie gern ihren Gang gehen, und stelle anheim, wieviel Gebrauch die Kirche von ihr machen wird, und ob es der herrschenden Schule länger gelingen wird, als den früheren, jene scholastische Zeit zu vergelten, oder sie auf andere Weise zurükkzuführen; nur ich für meinen Theil will mich von dieser Verfahrungsweise so rein als möglich absondern.

Andere hatten einen andern auch schwierigen Punkt ins Auge gefaßt, und meinten, aus dem, was ich von dem übernatürlichen in der christlichen Offenbarung und von dem Naturwerden der göttlichen Heilsordnung gesagt, sei allerdings schon viel zu nehmen. Allein es reiche doch gewiß für viele nicht hin, um über meinen Standort in dem Streit zwischen Supernaturalisten und Rationalisten zu entscheiden. Um alle ferneren Mißverständnisse zu vermeiden, möchte ich also doch hierüber etwas genügendes beibringen. Diese Freunde nun werden auch schwerlich durch das befriedigt sein, was ich Ihnen hierüber eben geschrieben. Aber ich weiß auch ihren Wünschen nicht zu entsprechen; denn ich bin überzeugt, Mißverständnisse sind nicht zu vermeiden, weil die ganze Sache eine mißverstandene ist. Ich dächte, man dürfte nur den steudelschen Aufsaz, von dem ich freilich nur den An-

fang kenne, über die Annäherungsversuche zwischen beiden Par-
531 teien lesen, um sich hiervon zu überzeugen. Schon die Namen
sind eine höchst unglükkliche Bezeichnung, indem der eine auf
die Beschaffenheit der Begebenheiten, der andere auf die Er-
kenntnißquelle der Lehren geht. Warum soll nicht einer können
vollkommen überzeugt sein von der Uebernatürlichkeit gewisser
Begebenheiten, und doch behaupten, es könne ihm niemand zu-
muthen, Lehren anzunehmen, die er nicht einsehe und mit seiner
Vernunft nicht nachconstruiren könne? Und sollte nicht ein an-
derer sagen können, er sei sehr geneigt, zu seinem Trost Lehren,
vorausgesezt daß er nur etwas bestimmtes dabei denken könne,
anzunehmen, wenn er sie auch in einen allgemeinen Zusammen-
hang mit den Lehren seiner Vernunft nicht aufnehmen könne;
aber Thatsachen sich grade so vorzustellen wie sie sich in einen
allgemeinen Zusammenhang mit der Erfahrung nicht aufnehmen
lassen, da doch eine andere Vorstellung immer möglich bleibe,
das sei er nicht im Stande. Es hilft auch hier gar nicht zu
sagen, auf die Namen komme ja nichts an, sondern auf die
Sache. Denn wenn man die Sache, das eigentliche Wesen die-
ses großen Zwiespaltes in unserer Kirche — denn daß ein sol-
cher vorhanden ist, will ich keinesweges läugnen — wenn man
dieses aber erst richtig gefaßt hätte: so würde sich auch die an-
gemessene Benennung gefunden haben. Nun aber wird immer
mit jenen Namen fortgerechnet, und was dem einen entgegenge-
sezt worden ist, wird dann wieder von demselbigen prädicirt.
Das ist auch an sich bei so bewandter Sache recht gut möglich,
weil nämlich die Entgegensezung keine war; aber Verwirrung
ist dabei gewiß nicht zu vermeiden, und warum soll man sich
ohne Noth in diese hineinbegeben? Was sagen Sie? ist doch
erst ganz kürzlich eine eigne Art von Rationalismus, ich möchte
fast glauben, nur ist es mir zu viel Ehre, für mich besonders
erfunden worden; mich dünkt, er hieß der ideelle Rationalismus,
und soll darin bestehen, daß man zugiebt, ein natürliches könne
532 zugleich ein übernatürliches sein. So dankbar ich aber auch

dafür bin, so weiß ich doch noch einen bessern Rath. Wo nämlich übernatürliches bei mir vorkommt, da ist es immer ein erstes, es wird aber hernach ein natürliches als zweites. So ist die Schöpfung übernatürlich, aber sie wird hernach Naturzusammenhang; so ist Christus übernatürlich seinem Anfang nach, aber er wird natürlich als rein menschliche Person, und eben so ist es mit dem heiligen Geist und der christlichen Kirche. Also müßte man für mich lieber ein übernatürliches, das zugleich ein natürliches sein kann, aufstellen, also, wie jenes ein Rationalismus war, müßte dies ein Supernaturalismus sein, und warum sollte man ihn nicht reell nennen? Und so will ich denn sagen, ich seze mich als reellen Supernaturalisten, und denke, diese Form ist so gut als irgend eine andere. Was aber damit gewonnen ist, sehe ich nicht ein, und auch nicht, was wol hindern könnte, wenn man es nicht genauer nimmt als auch Herr Prof. Baur, daß man nicht jeden, der nur nicht grade an den äußersten Enden steht, könnte, wie man wollte, zum Rationalisten machen oder zum Supernaturalisten, und wenn er sich auch nicht um ein Zehntel Sekunde höher oder tiefer gestimmt hätte.

Doch es ist wol Zeit, liebster Freund, daß ich aufhöre, denn ich will nicht sagen abbreche, damit Sie Sich nicht etwa noch auf eine solche desultorische Epistel gefaßt machen, wiewol ich freilich noch mancherlei anzubringen hätte. Allein je länger hier, je später dort; und es wird die höchste Zeit daß ich mit Ernst an die Dogmatik selbst gehe. Also leben Sie wol und lehren Sie wol; das neue Semester ist vor der Thüre, mein funfzigstes. Vielleicht bringt es mir einen oder den andern wakkern Jüngling von Ihnen, so wie ich Ihnen einen sende mit meinem freundlichsten Gruß und der Versicherung, daß ich immer unverändert der Ihrige bin.

